This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

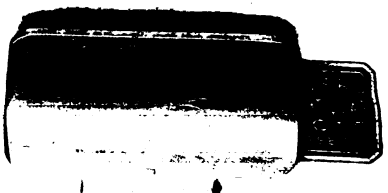
**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 44 842

BERKELEY
LIBRARY
UNIVERSITY OF
CALIFORNIA

1942



# Leibnitz'

# Monadologie.

## Deutsch

mit einer Abhandlung über

Leibnitz' und Herbart's Theorieen

des

wirklichen Geschehens,

von

Dr. Robert Zimmermann.

---

Wien.
Braumüller und Seidel.
1847.

Gedruckt bei J. P. Sollinger.

B2580
G4Z5

Sr. Excellenz

dem hochgeborenen Herrn

# Hieronymus Grafen von Lützow

## Dreylützow und Seedorf

Vicepräsidenten des k. k. General-Rechnungs-Directoriums, Commandeur des österr. kaiserl. königl. Leopold-Ordens (S. C. E. K.), k. k. wirkl. Geh. Rath und Kämmerer, Protectors-Stellvertreter bei der wechselseitigen Capitalien- und Renten-Versicherungsanstalt in Wien, stiftenden Mitglied der Gesellschaft des Vereines zur Ermunterung des Gewerbsgeistes, wirklichen Mitglied der Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen, Ehrenmitglied des pomologischen und des Schafzüchtervereins, Mitglied des Vereins zur Beförderung der Tonkunst und des nied. österr. Gewerbvereins, Herrn der Herrschaft Lochowic in Böhmen ꝛc. ꝛc. ꝛc.,

ehrfurchtsvoll zugeeignet

vom Verfasser.

M856158

Noch vor ganz kurzer Zeit dachte man, wenn von deutscher Philosophie die Rede war, beinahe ausschließlich an Kant und seine Nachfolger, mit welchen das Licht in der Finsterniß aufgegangen sei. Was vor ihm auf diesem Felde geschehen, ignorirte man entweder ganz, oder man glaubte es mit dem Namen Wolffianismus und Dogmatismus hinlänglich abgefertigt zu haben. Selbst Leibnitz, dem es Manche nicht verzeihen konnten, daß er französisch geschrieben, war zu großem Theile Tradition. Seine Monaden waren populär, seine Theodicée nannte man hie und da; von seinem bedeutenden Einfluß auf die Folge- und Neuzeit war wenig die Rede. Kant galt allgemein für die Pforte deutscher Weltweisheit. Allein selbst dieser lief zuletzt Gefahr, über seinen Enkeln in den Winkel gestellt zu werden, und genoß, obgleich man ihm noch immer die Ehre anthat, ihn als Pförtner des philosophischen Hörsaales zu betrachten, kaum ein kärgliches Gnadenbrot.

Dies hat sich im letzten Decennium mit Einemmale geändert. Eine plötzliche bibliographische Thätigkeit ist über die Literatur gerathen; der Deutsche sammelt von allen Seiten die Schätze, die er sonst bisweilen sorglos unbeachtet gelassen, mannigfache Editionen vergriffener Meisterwerke aller Art und jeder Zeit werden veranstaltet, und, den ungünstigsten Fall angenommen, haben diesem literar-historischen Treiben auch die beiseitegelegten Schriften der vorkantischen Periode die Aufmerksamkeit zu danken, die man von Neuem ihnen zugewendet. Leibnitz' philosophische Werke erschienen zum ersten Mal vollständig gesammelt von Erdmann; Guhrauer schrieb dessen Biographie und gab seine deutschen Schriften heraus; eine Auswahl seiner historischen Manuscripte ist auf dem Wege. Sogar Wolff, der lang verunglimpfte, gescholtene, der ehrliche Wolff par excellence gelangte wieder zu Ehren; wenigstens gab Wuttke dessen interessante Selbstbiographie heraus und verspricht eine ausgewählte Gesammtausgabe seiner zahllosen Schriften. Die Scholastiker werden aufgesucht, gesichtet, und Männer der äußersten Linken wie Feuerbach halten Leibnitz und Bayle der ausführlichen Würdigung und Besprechung werth. Auch die mehrfachen Gesammtausgaben von Kant, die nun

vollendete von J. G. Fichte, die Auerbach'sche Ueberſetzung Spinoza's, die Ausgaben Mendelsſohns gehören hieher.

Es iſt möglich, daß hieran das reinhiſtoriſche Intereſſe, das Agens unſerer Zeit, das nicht immer nach dem Werthe, ſondern nach dem Namen wählt, bisher den größten Antheil hat, es wäre ſonſt kaum zu begreifen, wie man ſo plötzlich ſollte zur Erkenntniß gekommen ſein, nachdem man das Alte ſo oft geſchmäht, verachtet, an den Pranger geſtellt hatte; aber daß es das hiſtoriſche Intereſſe allein geweſen ſein ſollte, iſt doch unwahrſcheinlich. Auch innere Gründe, in der Natur der Sache ſelbſt gelegene, müſſen mitgewirkt haben, und wenn nichts Anderes, ſo verräth die Rückkehr zu den alten verlaſſenen Wohnſitzen wenigſtens, daß den Heimkehrenden in den prunkenden Luftſchlöſſern der Speculation, mit welchen ſie ſich ſo viel gewußt, nicht heimiſch geworden ſei. Nachdem ſie lang im ſüßen Wahne gelebt, endlich den Stein der Weiſen gefunden zu haben, ſtiegen auch daran Zweifel auf, und in dem ſo entſtandenen Schwanken und Suchen nach Wahrheit greifen ſie endlich auch nach den verrußten Repoſitorien, die ſie ſo oft in die Rumpelkammer verwieſen zu haben ſich gerühmt hatten.

Noch vor einem Jahrzehend gab es eine Schule in Deutſchland, welche ſich mit ſtolzem Selbſtvertrauen die herrſchende nannte; im gegenwärtigen Augenblick iſt dieſe Schule zerſtreut, und von Gegnern überflügelt, deren Anſichten ſie für längſt überwunden erklärt hatte. Es gibt keine herrſchende Schule mehr. Monadiſten, Moniſten und Dualiſten ſtehen ſich ſtreitend gegenüber, faſt eben ſo, wie vor anderthalb Jahrhunderten Leibnitz, Spinoza und Descartes. Der Idealismus und die Identitätsſpeculation ſcheinen ihre Rolle ausgeſpielt, das Denken beſonnener, ruhiger, praktiſcher geworden, ſcheint Luſt zu haben, zum Realismus zurückzukehren, um wenigſtens einen ſichern Boden unter den Füßen zu fühlen. Eine **révolution conciliatrice** prophezeit Willm in Straßburg in ſeiner Preisſchrift: „**De la philosophie allemande, qu'il est impossible de caractériser tant que Mr. de Schelling n'aura pas achevé l'oeuvre du système definitif, qu'il a promis à l'Europe.**“ Der bisherige Erfolg desſelben ſcheint nicht zu verrathen, daß es das künftige Schiboleth ausmachen werde. Jene Revolution erwartet der Franzoſe von dem Realismus Herbart's, der auch ſeinerſeits zum Beweiſe dienen kann, wie ſich ähnliche Ruhepunkte im Laufe des philoſophiſchen Gedankenganges wiederholen.

Gegenwärtig hat der philoſophiſche Kreislauf ſein Ziel erreicht, er iſt in ſeinen Anfang zurückgekehrt; das wäre eine traurige Erfahrung, wenn es ſich buchſtäblich ſo verhielte. Allein auch wenn dem ſo wäre, und der menſchliche Geiſt wäre auf einem ſeit ſiebzig Jahren mit dem angeſtrengteſten Eifer verfolgten Wege am Ende nur zu der Ueberzeugung gelangt, einen Irrweg eingeſchlagen zu haben, ohne darum den Muth zu verlieren, unverdroſſen und der erlangten Uebung froh, einen neuen vom Anfang zu beginnen: ſo wäre dieſer kraftvolle Vorſatz um ſo viele Aufopferung nicht zu theuer erkauft.

Selbſt wenn die beſondere Veranlaſſung des im Jahre 1846 gefeierten, und auch in Wien durch die Stiftung der Akademie der Wiſſenſchaften, eines Lieblingsgedankens des großen Mannes, verherrlichten zweihundertjährigen Geburtsfeſtes Leibnitz', nicht hinzukäme, ſo dürfte dennoch in einem Zeitpunkte der Art ein Verſuch, durch Herausgabe eines ſeiner wichtigſten Schriftchen ein Schärflein zum Verſtändniß alter und neuer Richtungen beizutragen, um ſeiner ſelbſt willen Nachſicht und Entſchuldigung verdienen. Niemand iſt dazu beſſer geeignet, als jeden dieſer allumfaſſende Denker, welcher den ſich anfeindenden Parteien des Idealismus und Realismus gleich nahe ſteht, in dem ſich die Keime aller ſeiner Nachfolger und die Spuren aller ſeiner Vorgänger finden. Während ſeine angebornen Ideen und ſein Hauptſatz: **nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus**, ſich in Kant zum Kategorienſchema ausbildeten, erſchien Fichte's ſtreng teleologiſche Weltordnung als eine natürliche Tochter der Leibnitz'ſchen Monade, darin ſich das Univerſum ſpiegelt, und gerade ſo und nicht anders ſpiegeln muß, ſoll der höchſte Zweck des Menſchen, den der Idealismus in die Selbſtſtändigkeit, Leibnitz aber in die Beförderung des allgemeinen Wohles ſetzte, erreicht werden. Bei Herbart endlich taucht das ganze Monadenſyſtem mit ſeiner indifferenten Vielheit und wechſelloſen Starrheit wieder auf, an der Stelle des bildlichen Spiegelns ſich blos eines anderen Hilfsmittels, der zufälligen Anſichten bedienend. Daß ſich von der Identitätsphiloſophie wenig bei Leibnitz findet, iſt leicht begreiflich; denn er, dem die Myſtiker ein Gräuel waren, war auch der Alleinheitslehre ſo abhold, daß er Spinoza's Werke noch in ſpäteren Jahren als **absurdité** bezeichnete. Trotzdem hat ſich Feuerbach bemüht, auch in ihm die Embryonen des künftigen Pantheismus und Synkre-

tismus nachzuweiſen; ob mit Recht, davon kann ſich Jeder überzeugen, dem auch nur flüchtig die Hauptumriſſe ſeines großartigen Baues bekannt ſind.

Keines ſeiner Werke bietet dazu eine beſſere Gelegenheit, als das nachſtehende, deſſen Ueberſetzung, ſeit 126 Jahren wieder die erſte *), dem Publicum geboten wird. Während er in den meiſten ſeiner anderen Schriften einen beſtimmten Gegner oder eine beſondere Richtung vor Augen hat, gegen die er ankämpft oder ſich vertheidigt, wodurch ſelbſt ſeine Hauptwerke, die Theodicée und die nouveaux essais, nicht weniger als die zahlreichen Flugſchriften einen polemiſchen Anſtrich und ein perſönliches Gepräge erhalten, das dem allſeitigen Geſichtspunkte und allgemeineren Verſtändniſſe des Gegenſtandes häufig nachtheilig werden kann, gibt er in dieſer trefflichen Abhandlung einen vollſtändigen Ueberblick ſeines geſammten Syſtemes, läßt ganz allein die Sache ſelbſt reden, unbekümmert um fremde Meinung und Anſicht, und entwickelt ſo den großartigen Prachtbau ſeiner Weltanſicht, an dem zwar das unbefangene Auge manche Riſſe und Spalten entdeckt, deſſen Fundamente aber ewig bleiben werden, und der in ſeiner genialen Unvollendung dem Torſo gleicht, den kein Bildhauer zu ergänzen wagte. Was er ſonſt häufig nur aphoriſtiſch hinwarf mitten unter fremde, beſtrittene und geduldete Ideen, oder als geiſtreiche Axiome aufſtellte, ſeine tiefſten zerſtreuten Gedanken und ſcharfſinnigſten Combinationen, das ſammelte er hier wie in einem Brennpunkte, in dem, am Ende eines der Wiſſenſchaft und der Welt wie kein anderes gewidmeten Lebens, alle Strahlen ſeines Geiſtes und Wiſſens zuſammenfloſſen. Er ſelbſt äußert ſich über das Verhältniß dieſer ſeiner Schrift zu ſeinen übrigen auf ähnliche Weiſe in einem Briefe an ſeinen Freund Remond de Montmort **) mit welchem er die Zuſendung des

*) So war es, als dieſe Worte geſchrieben wurden. Gerade als dieſe Schrift in die Druckerei abging, kamen dem Verfaſſer die Gelegenheitsſchriften zur 200jährigen Geburtsfeier Leibnitz' in die Hände. Unter ihnen fand ſich in Schilling's „Leibnitz als Denker" die Ueberſetzung der Monadologie nach Erdmann's Ausgabe. Da der Herr Verfaſſer indeß ſich nicht auf die Vergleichungen der verſchiedenen Ausgaben einläßt, ſo dünkte uns die nachſtehende Ueberſetzung noch immer nicht überflüſſig.

**) Den Jüngeren. Es gab zwei Brüder dieſes Namens, die beide mit Leibnitz im Briefwechſel ſtanden. Der ältere, Pierre, war ein ausgezeichneter

Manuſcripts an denſelben begleitete: „J'ai espéré, que ce petit écrit contribuerait à mieux faire entendre mes méditations en y joignant ce, que j'ai mis dans les journaux de Leipsic, de Paris et de Hollande. Dans ceux de Leipsic je m'accomode assez au langage de l'école, dans les autres je m'accomode davantage au stile des Cartésiens, et dans cette dernière pièce j'ai tâché de m'exprimer d'une manière, qui puisse être entendue de ceux, qui ne sont pas encore trop accoûtumés au stile des uns ou des autres.“

Unbefangen von Vorurtheilen, frei von Syſtemiſirungsſucht und unwiſſenſchaftlicher Pedanterei, will er von Unbefangenen geleſen und hofft von ſolchen verſtanden zu werden. Nicht die Wahrheit einer gewiſſen Schule, die Wahrheit ſelbſt wollte er lehren und vertheidigen, und wie er für ſeine eigene Perſon keiner Schule angehörte, hat er auch keine hinterlaſſen. Dafür iſt er auch nicht der einzige redliche Wahrheitsforſcher geblieben, der noch bis auf die neueſte Zeit von der vornehmen Abgeſchloſſenheit der Männer von Fach und Kaſte an den ſchlichten, befangenheitsloſen Sinn des einfachen Gebildeten appelliren muß, um die Gerechtigkeit zu finden, die von den literariſchen Sternkammern ihm vorenthalten wurde. Unwiſſenſchaftlichkeit und falſche Popularitätsſucht wird das Beſtreben geſcholten, auch ſolche Wahrheiten, die man noch nicht ſtreng bewieſen in ein Syſtem einzureihen vermocht, auf das philoſophiſche Gebiet zu ziehen. Lieber ſoll man engherzig und eitel genug ſein, nicht einzugeſtehen, es gebe noch gar Manches, deſſen Grund wir nicht erkennen, deſſen Wahrheit aber gleichwohl evident, und deſſen Kenntniß nutzbringend für uns iſt. Wir ſind überzeugt, daß es für jede Wahrheit, ſobald ſie dies wirklich iſt, ſie ſtehe noch ſo ſcheinbar iſolirt und unvereinbar mit anderen da, einen Platz in der Wiſſenſchaft gibt, an welchen ſie eingereiht und ihre Verbindung hergeſtellt zu werden verdient, auch wenn dieſer noch von Nie-

---

Mathematiker und lebte von 1678 bis 1719 zuerſt als Canonicus, dann als Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften. Von 11 Briefen, die Dutens unter dem Namen der Montmort's aufführt, iſt nach Guhrauer's Anſicht nur die lettre VIII. Opp. o. ed. Dut. V. p. 29 an ihn gerichtet, die übrigen an ſeinen Bruder. Dieſer war Secretär des Herzog-Regenten von Orleans und ein eifriger Freund der Philoſophie. Leibnitz ſchätzte ihn ſehr hoch.

manden erkannt wird, weil es unmöglich ist, daß eine Wahrheit jemals der anderen widerspreche. Ein übereilter Schluß aber dünkt es uns, aus dem bisherigen Mißlingen, irgend einen Satz auf directem Wege aus einem anderen abzuleiten, kurzweg die Unvereinbarkeit desselben mit den Uebrigen zu folgern, und einen von beiden für irrig zu erklären.

Leider begegnete dieser Fall auch Leibnitz, und dies mag zum Beweise dienen, wie verlockend die Versuchung sei. Sein Lieblingskind, die prästabilirte Harmonie — man könnte sie mit einem kostbar ausgemauerten Marmorteiche vergleichen, den ein König erbaute, um einen Gießbach aufzufangen, über den er mit dem Zehntheil der Kosten keine Brücke zu schlagen wußte — die prästabilirte Harmonie bleibt ein immerwährendes Denkmal des Fehlschlusses: es gebe keine äußere Wirksamkeit, kein thätiges Leben und Schaffen in dieser Welt einfacher Monaden, weil ein solches aus den vorausgesetzten Principien direct abzuleiten nicht möglich war. Diesen letzteren zu Gefallen widersprach er lieber der eigenen Ueberzeugung und machte die augenscheinlichste Thatsache der Erfahrung zum Irrthum, blos weil er keine aprioriſche Deduction derselben zu geben im Stande war. Um seinem eingebildeten Grundsatze treu zu bleiben, verbannte er sogar die in seinem eigenen Systeme liegenden Antriebe hiezu, die ihn bei einer glücklichen Wendung seines Gedankenganges auf einen, der Wahrheit wenigstens sehr nahe zu liegen scheinenden Weg gebracht haben müßten. Was ihm nicht gelungen war, gelang späteren monadistischen Denkern nicht in höherem Grade. Wie und mit welchem Erfolge sie es versuchten, haben wir bei der Wichtigkeit des Gegenstandes in einer eigenen, am Schlusse hinzugefügten Abhandlung darzustellen uns erlaubt. Wir glaubten, es dabei als einen Act der Pietät gegen den großen Denker ansehen zu dürfen, auf die in seinen eigenen Gedanken liegenden Keime hinzudeuten, welche bei längerem Verweilen und sorgfältigerer Beachtung eine Verstand und Herz mehr befriedigende Lösung anzubahnen versprechen. Inwiefern es uns gelungen ist, dieselben anschaulich zu machen, müssen wir der Prüfung Anderer überlassen.

Nach dieser kurzen Rechtfertigung des Unternehmens erübrigt uns noch die nöthigen literar-historischen Notizen über die nachstehende Schrift, wie wir sie Guhrauer's und Erdmann's gründlichen Forschungen verdanken, hinzuzufügen. Leibnitz verfaßte das Original der Monadologie in französischer Sprache, wie der oben angeführte Brief uns lehrt,

während seines Aufenthaltes in Wien in den Jahren 1713 und 1714 zunächst für den Gebrauch und auf Veranlassung des großen Eugen. Der Brief ist von Wien datirt am 26. August 1714. Er sagt darin: **Maintenant je vous envoie un petit discours, que j'ai fait ici pour le prince Eugène de Savoie sur ma philosophie.** Des Prinzen Interesse an Wissenschaft und Kunst, die er nicht blos aus Liebhaberei, sondern aus wahrer Liebe pflegte, ist bekannt und seine noch vorhandene Büchersammlung in der k. k. Hofbibliothek zu Wien, wie seine reichen Kunstschätze geben genügendes Zeugniß davon. Neben mathematischen und Kriegswissenschaften liebte er die Philosophie und er konnte, sagt Guhrauer, wie Alexander sich glücklich schätzen, daß zu seiner Zeit ein Aristoteles gelebt habe. Er verschloß, fährt Leibnitz' Biograph fort, die philosophische Schrift, die Leibnitz für ihn aufgesetzt hatte, wie eine seiner größten Kostbarkeiten und war zu eifersüchtig darauf, sie auch nur zu zeigen. Demungeachtet ist die Schrift verloren gegangen, und unter den prachtvollen rothen und blauen Maroquinbänden des Prinzen, die einen abgesonderten Theil der kaiserl. Hofbibliothek zu Wien ausmachen, findet sich keine Spur mehr von dem schlichten Manuscripte des deutschen Gelehrten. Ja nicht blos die dem Prinzen geschenkte Abschrift, sondern das Original der Abhandlung selbst schien bis auf die neueste Zeit, wo es Erdmann wieder auffand, von dem Erdboden verschwunden.

Oeffentlich erschien die Schrift zuerst vier Jahre nach Leibnitz' Tode in deutscher Sprache unter dem Titel: „Des Herrn Gottfried Wilhelm von Leibnitz Lehrsätze über die Monadologie; ingleichen von Gott und seinen Eigenschaften, seiner Existenz und der Seele des Menschen. Aus dem Französischen von H. Köhler. Jena (nach Anderen: Frankfurt am Main) 1720." Derselbe Köhler gab in demselben Jahre auch Leibnitz' Streitschriften mit Clarke in deutscher Uebersetzung heraus. Jene Ausgabe, die sehr selten geworden zu sein scheint, ist mir nicht zu Gesichte gekommen. Christian Wolff bevorwortete sie und 1740 erschien eine neue Auflage von derselben durch Huth. In welchem Verhältnisse sie zu der Handschrift Leibnitz' selbst stand, ist mir nicht bekannt. Wenn es aber wahr ist, was Erdmann, der sie gesehen hat, behauptet, daß die lateinische Uebersetzung in den **atisc eruditorum** nur eine Version der deutschen Uebersetzung sei, so müssen schon in ihr hie und da Abweichungen stattgefunden haben. Diese lateinische Uebersetzung erschien unter dem Namen: **G. G. Leibnitzii prin-**

cipia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta in den actis eruditorum Lipsiensium, Suppl. tom. VII. 1721 sect. XI. p. 500—514. Sie ist die bekannteste. Völlig gleich mit ihr lauten die Abdrücke bei: M. G. Hansch: Principia philosophiae Leibnitzii geometrico modo demonstrata. Francofurthi. Monath 1728, und Lud. Dutens: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii in Leibnitzii Opera omnia. Genevae de Fournes. 1768. tom. II. pag. 20—31. Nachdem der Urtext auf der k. Bibliothek zu Hannover unter Fascikeln alter Schriften wieder entdeckt, und auf diese Weise vor fernerer Verwechslung mit einem zuerst 1718 publicirten, stellenweise gleichlautenden Schriftchen: Principes de la nature et de la grâce gesichert worden, nahm ihn Erdmann zuerst in seine Ausgabe: Leibnitzii opera omnia philosophica (Berolini, Eichler, 1840) tom. II. Seite 704—712 unter dem ursprünglichen Titel: la Monadologie, wieder auf. Diesen Text haben wir unserer Uebersetzung zu Grunde gelegt. Die mehr oder minder wichtigen Abweichungen, die sich zwischen ihm und den lateinischen Ausgaben finden, sind unter demselben getreulich angegeben. Woher diese rühren, ist zweifelhaft. Möglich, daß es verschiedene Handschriften von Leibnitz selbst gab, nach deren einer die deutsche Uebersetzung, die Mutter aller übrigen, gefertigt worden. Keinesfalls sind die Varianten bedeutend und bestehen meist in geringfügigen Zusätzen. Der wichtigste ist jener §. 33 über die zufälligen Wahrheiten. Von größerem Interesse, besonders für die Geschichte der Philosophie, sind die Parallelstellen aus der Theodicée, die Leibnitz mit eigener Hand am Rande des Originals bemerkt hat. Doch nahm der Uebersetzer Anstand, dieselben beizufügen, weil sie theils einen sehr ausführlichen Commentar verlangt haben würden, theils längst verlebte Ansichten und Meinungen betreffen. Desto lebhafter müssen wir wünschen, daß recht viele Freunde der Philosophie sich durch die Verdeutschung des Werkchens bewegen ließen, einer Schrift ihre Theilnahme zu schenken, welche der große Eugen so hoch hielt, daß er, wie der Graf Bonneval erzählt, sie den Freund nur küssen ließ und dann wieder in sein Kästchen einschloß, wie Alexander die göttlichen Gesänge des mäonidischen Sängers.

Wien, im Juni 1846.

# Leibnitz' Monadologie.

(La monadologie; Monadologia seu principia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta.)

1.

Die Monade, von der wir hier sprechen werden, ist eine einfache Substanz, welche Verbindungen mit andern eben solchen zu zusammengesetzten Substanzen eingeht; einfache, d. i. ohne Theile.

2.

Einfache Substanzen muß es geben, weil es zusammengesetzte gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts, als eine Anhäufung oder ein **aggregatum** von Einfachem.

3.

Wo keine Theile sind, da ist auch keine Ausdehnung, keine Gestalt, keine mögliche Theilbarkeit; die Monaden sind die wahren Atome der Natur, mit Einem Worte, die Elemente der Dinge.

4.

Eine Auflösung in Theile ist bei ihnen niemals zu befürchten; so wenig, als sich überhaupt eine mögliche Art und Weise erdenken läßt, auf welche eine einfache Substanz dem Naturlaufe gemäß zu Grunde gehen könnte.

5.

Gleich undenkbar ist es aus demselben Grunde, daß eine einfache Substanz auf natürlichem Wege irgend einen Anfang nehme; weil sie ja nicht durch Zusammensetzung gebildet wird.

6.

Anders als plötzlich kann daher die Existenz der Monaden weder anfangen noch enden; sie muß beginnen durch einen Act der Schöpfung (**création**), aufhören durch einen Act der Vernichtung (**annihilation**); während das Zusammengesetzte sich Theil um Theil bildet oder zu Grunde geht.

7.

Zu erklären, wie es möglich sei, daß eine Monade in ihrem Innern durch eine andere einen Wechsel oder eine Veränderung erfahre, haben

wir durchaus kein Mittel. Denn es läßt sich weder aus der einen in die andere etwas übertragen, noch in dieser letzteren durch die erstere eine innerliche Bewegung erzeugen, die von außen geweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies bei zusammengesetzten Dingen möglich ist, wo die mehreren Theile eine Vertauschung oder Verschiebung unter einander gestatten. Die Monaden jedoch haben keine Fenster, durch welche irgend etwas ein- oder auszutreten vermöchte. Die Accidenzen dürfen sich von ihren Substanzen nicht ablösen, wenn sie nicht haltlos im leeren Raume, etwa wie die sichtbaren Schemen (espèces) der Scholastiker herumflattern sollen. Weder Substanz noch Accidenz kann von außen her Eingang in eine Monade finden.

8.

Indeß müssen die Monaden nothwendig auch Qualitäten an sich haben, sonst wären sie keine seienden Wesen (êtres; entia). Unterschieden sich die einfachen Wesen nicht durch ihre Qualitäten, so würde uns jedes Mittel fehlen, irgend einen Wechsel an den Dingen wahrzunehmen, weil dasjenige, was am Zusammengesetzten erscheint, nur von den einfachen Bestandtheilen (ingrediens) herrühren kann. Die Monaden aber, sobald sie keine Qualitäten hätten, wären eine von der andern in gar nichts verschieden, weil sie nicht einmal der Quantität nach differiren könnten. Folglich würde, den Raum als erfüllt vorausgesetzt, jeder Ort in der Bewegung beständig nichts anders als ein vollkommenes Aequivalent dessen erhalten, was er schon früher besaß, mithin jeder Zustand der Dinge jedem andern in allen Stücken völlig gleich sein.

9.

Jede Monade muß verschieden sein von jeder andern. Denn schon in der Natur gibt es nicht zwei Wesen, die einander in allen Stücken völlig gleich und wo wir außer Stande wären, eine innere oder auf eine innere Bestimmung sich gründende Verschiedenheit zu finden *).

---

*) In den lat. Ausg. lauten diese beiden Paragraphe wie folgt:

VIII.

Opus tamen est, ut Monades habeant aliquas qualitates, alias non entia forent.

IX.

Imo opus est, ut quaelibet Monas differat ab alia quacunque. Neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum ex asse convenit cum altero et ubi impossibile sit, quandam reperire differentiam

10.

Für ausgemacht nehme ich an, daß jedes erſchaffene Weſen, folglich auch die erſchaffene Monade, ein Gegenſtand der Veränderung, wie auch, daß dieſer Zuſtand des Wechſels ein continuirlicher ſei.

11.

Daraus folgt, daß die naturgemäßen Veränderungen der Monaden aus einem innern Princip in denſelben abfolgen müſſen, weil ja eine äußere Urſache keinen Einfluß auf das Innere der Monas auszuüben vermag.

12.

Es iſt aber auch nothwendig, daß außer dieſem allgemeinen Principe der Veränderlichkeit wirkliche beſondere Veränderungen in jeder Monas vorhanden ſeien, und dieſe ſind es, welche die ſpecifiſche Verſchiedenheit und bunte Mannigfaltigkeit der Monaden unter einander begünſtigen (il faut, qu'il-y-ait un détail de ce qui se change....)*).

13.

Dieſes Beſondere (détail) der Veränderung (in jeder einfachen Monas) umſchließt eine Vielheit in der Einheit oder ein Vielfaches im Einfachen. Denn da jede natürliche Veränderung ſtufenweiſe vor ſich geht, ſo ändert ſich Einiges und Anderes bleibt, und dadurch entſteht in jeder einfachen Subſtanz eine Mehrheit von Zuſtänden (affections) und Beziehungen (rapports), ungeachtet ſie keine Theile hat.

14.

Der vorübergehende Zuſtand, der eine Mehrheit in der Einheit oder Einfachheit umſchließt und vorſtellt, iſt kein anderer, als den man gewöhnlich Vorſtellung ſchlechtweg (perception, perceptio) nennt, und welcher, wie ſpäter klar werden wird, von der bewußten Vorſtellung (apperception, apperceptio) unterſchieden werden muß. Die Carteſianer haben hier arg geirrt, indem ſie alle unbewußten Vorſtellungen für ein Nichts erachteten. Dieſer Irrthum machte ſie dann glauben, die Geiſter allein ſeien wahre Monaden, die Thiere aber hätten keine Seelen, oder wenn man es ſo nennen will, Entelechieen. Deshalb

---

internam aut in denominatione intrinseca fundatam. Quodsi substantiae simplices etc. etc. Eine Wortſtellung und Capiteleintheilung, die von dem franzöſiſchen Originale ſtark abweicht.

*) Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. Zuſatz in den lat. Ausgaben.

verwechselten sie auch, wie das gemeine Volk, eine bloße lange Betäubung mit dem Tode im strengsten Sinn des Worts, und verfielen zugleich in das scholastische Vorurtheil von dem Vorhandensein gänzlich isolirter Seelen, was manches geängstigte Gemüth im Glauben an die Sterblichkeit der Seelen noch bestärkte.

15.

Jene Thätigkeit des innerlichen Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Begehren (appetition) heißen. Es ist zwar wahr, daß das Begehren nicht immer zum Besitze der ganzen Vorstellung gelangt, auf welche es hinzielt, aber es erreicht doch immer etwas und kommt zu neuen Vorstellungen.

16.

Wir selbst machen die Erfahrung des Vorhandenseins einer Vielheit in der einfachen Substanz, sobald wir an uns wahrnehmen, daß auch der kleinste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, noch eine Mannigfaltigkeit in seinem Objecte enthalte. Wer immer daher nur die Einfachheit der Substanz zugesteht, kann nicht umhin, auch die Vielheit in der Monas anzunehmen und Bayle hätte hierin keine so bedeutenden Schwierigkeiten suchen sollen, wie er es in seinem Wörterbuche (Art. Rorarius) gethan hat*).

17.

Andererseits muß man gestehen, daß die Vorstellungen, und Alles, was von ihnen abhängt, aus mechanischen Gründen, dergleichen körperliche Gestalten und Bewegungen sind, unmöglich erklärt werden können. Man stelle sich eine Maschine vor, deren Structur so eingerichtet sei, daß sie zu denken, zu fühlen und überhaupt vorzustellen vermöge

*) Ueber diese Einwürfe Bayle's vgl. die Abhandlung am Schlusse. Dieser Rorarius, geb. zu Pordenone in Friaul um das Ende des 15ten Jahrhunderts, war Nuntius des Papstes Clemens VII. am Hofe König Ferdinand's von Ungarn. Einst äußerte Jemand in seinem Beisein, Carl V., der damals zur Zeit des schmalkaldischen Kriegs auf dem Gipfel seiner Macht stand, komme an großartigen Eigenschaften weder den Ottonen noch Friedrich Barbarossa gleich. Mehr bedurfte es nicht, um den Rorarius zu einem Buche zu veranlassen, worin er mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit zu beweisen suchte, die Thiere seien vernünftiger als die Menschen und eine Menge Thatsachen aufhäufte, die den Kunstfleiß der Thiere und die Bosheit des Menschen darthun sollen, das aber, wie Bayle meint, gar nicht übel geschrieben gewesen sein soll.

und lasse sie unter Beibehaltung derselben Verhältnisse so anwachsen, daß man hinein, wie in das Gebäude einer Mühle eintreten kann. Dies vorausgesetzt, wird man bei Besichtigung des Innern nichts Anderes finden, als etliche Triebwerke, deren eins das andere bewegt, aber gar nichts, was hinreichen würde, den Grund irgend einer Vorstellung abzugeben. Die letztere gehört ausschließlich der einfachen Substanz an, nicht der zusammengesetzten, und dort, nicht hier, muß man sie suchen. Auch sind Vorstellungen und ihre Veränderungen zugleich das Einzige, was man in der einfachen Substanz antrifft.

18.

Den Namen der Entelechieen könnte man allen einfachen Substanzen beilegen, denn alle tragen in sich einen gewissen Grad von Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές) und ihr vollkommenes Sichselbstgenügen (αὐτάρκεια, suffisance) macht sie zu Urhebern ihrer eigenen innern Thätigkeiten, so zu sagen zu unkörperlichen Automaten.

19.

Kommen wir überein, Seelen alles dasjenige zu nennen, dem in obenerklärtem Sinne die Fähigkeit des Vorstellens und Begehrens zukommt, so sind alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Seelen. Allein da Empfindung schon etwas mehr ist, als eine bloße Perception schlechtweg, so bin ich der Meinung, für diejenigen einfachen Substanzen, welchen nur die letztere zukommt, reiche der Name: Monade oder Entelechie hin, und die Bezeichnung: Seele.(ame) solle für diejenigen vorbehalten werden, deren Vorstellungen deutlicher und vom Erinnerungsvermögen begleitet sind.

20.

Denn an uns selbst lernen wir durch die Erfahrung Zustände kennen, in welchen uns weder eine gehörige Erinnerung, noch irgend eine deutliche Vorstellung zu Gebot steht. Dergleichen sind Schwäche, Ohnmacht, oder ein tiefer traumloser Schlaf, der uns gefangen hält. In diesen und ähnlichen Lagen unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer bloßen Monade, und steht nur insofern höher denn diese, als jene Zustände bei ihr von keiner Dauer sind, sondern sie sich durch eigene Kraft aus denselben emporzuraffen vermag.

21.

Hieraus folgt indeß ganz und gar nicht, daß die einfache Substanz, selbst so lange sie in diesen Zuständen befangen ist, jemals ohne

Vorstellungen sei. Sie kann es nicht sein, schon aus den früher angegebenen Gründen nicht; denn sie kann weder zu Grunde gehen noch fortbestehen, ohne daß sie dadurch irgendwie afficirt würde, und eben diese Affection ist schon eine Vorstellung in ihr. Ist nun eine große Anzahl dergleichen, wenn auch nur schwacher und unbedeutender Vorstellungen zugleich vorhanden und befindet sich unter ihnen keine deutlich bestimmte, so verliert man (wie man zu sagen pflegt) den Kopf, gerade so, als hätte man sich mehrmahl nach einander und beständig nach derselben Seite hin im Kreise gedreht, wo uns dann der Schwindel ergreift, und die Sinne so vergehen, daß wir nichts deutlich unterscheiden. In einen Zustand dieser Art versetzt die thierischen Organismen für eine gewisse Zeit der Tod.

22.

Weil ferner jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz nothwendigerweise eine Folge ihrer sämmtlichen vorhergehenden Zustände und die Gegenwart daher (so zu sagen) die schwangere Mutter der Zukunft ist:

23.

so ist es offenbar, daß die Seele, die, sobald sie einmal aus der Betäubung wieder erwacht, sogleich Vorstellungen in sich selbst als daseiend wahrnimmt, ihrer auch schon vor diesem Wiedererwachen, obgleich unbewußt, gehabt haben muß. Denn eine Vorstellung kann auf natürlichem Wege nicht anders entstehen, als wieder durch eine Vorstellung, so wie eine Bewegung nicht anders als durch eine andere vorangehende Bewegung dem Gange der Natur gemäß erzeugt werden kann.

24.

Hätten wir also nicht Vorstellungen von einem höheren Grade der Deutlichkeit, die gleichsam über die gewöhnlichen Perceptionen hervorragen, so würden wir uns ununterbrochen in einem Zustande der Betäubung befinden. Ein solcher ist aber der Zustand der gemeinen Monade fortwährend.

25.

Den Thieren dagegen hat die Natur schon höhere Vorstellungen verliehen, wie wir wenigstens aus der Sorgfalt schließen dürfen, mit der sie ihnen Organe zugetheilt hat, die dazu geeignet sind, theils reichlichere Lichtstrahlen, theils zahlreichere Luftschwingungen aufzunehmen,

um durch diese Vereinigung größere Wirkungen hervorzubringen. Aehnlich verhält es sich mit ihrem Geruchs- und Geschmackssinne, mit ihrer Anhänglichkeit und vielleicht noch einer Menge anderer Sinne, die uns alle unbekannt sind. Wie aber die Vorgänge in der Seele jene in den Organen abbilden, werde ich sogleich auseinander setzen.

26.

Das Gedächtniß bringt die Seelenthätigkeiten in eine Art regelmäßiger Aufeinanderfolge, die der Vernunft sehr ähnlich sieht, aber von ihr unterschieden werden muß. So sehen wir, daß Thiere, sobald sie eine Vorstellung von Etwas haben, das ihnen auffällt, und wovon sie schon einmal eine ähnliche gehabt haben, auf dasjenige, was damals mit der ähnlichen Vorstellung verknüpft war, aufmerksam und auf diese Weise zu ähnlichen Empfindungen fortgeleitet werden, wie sie damals hatten. Zeigt man z. B. dem Hunde den Stock, so entsinnt er sich der Schmerzen, die er ihm einst verursachte, heult und läuft davon.

27.

Die heftige Einbildung, die ihm hier Schrecken einjagt und ihn aufscheucht, kommt entweder von der Stärke oder der Menge der vorhergehenden Vorstellungen. Oft bringt ein einziger starker und lebhafter Eindruck auf einmal die Wirkung einer langgehegten Gewohnheit oder vieler mit geringer Kraft, aber oft wiederholter Vorstellungen hervor.

28.

So lange nun die Aufeinanderfolge der Vorstellungen vom Gedächtnisse allein abhängt, handeln die Menschen wie die Thiere, ähnlich den roh empiristischen Aerzten, die ohne Theorie bloße Routine besitzen. In drei Viertheilen unserer Handlungen sind wir reine Erfahrungsmenschen. Behaupten wir z. B. es werde morgen wieder ein Tag sein, so urtheilen wir der Erfahrung nach, weil dies bisher immer so der Fall gewesen. Nur der Astronom fällt dieses Urtheil mit Bewußtsein der vernünftigen Gründe.

29.

Was uns von dem gewöhnlichen Thiere unterscheidet, ist allein die Erkenntniß der wirklich nothwendigen und ewigen Wahrheiten. Diese gibt uns Vernunft und Wissen, denn sie erhebt uns zur Erkenntniß Gottes und unser selbst. Diese allein auch nennen wir die vernünftige Seele in uns oder den Geist (esprit).

30.

Mittels der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten und ihrer Abſtractionen erheben wir uns endlich zu den Acten des reflectirenden Denkens, zum Gedanken des Ichs und zu der Betrachtung unſeres Innern. Auf dem Wege des Nachdenkens über uns ſelbſt gelangen wir dann zum Begriffe des Weſens, der Subſtanz, des Stoffloſen (**immatériel**) und endlich Gottes ſelbſt, indem wir einſehen lernen, daß was in uns beſchränkt vorhanden iſt, in ihm ohne Grenzen ſei. Und dieſes Denken verſchafft uns die Hauptgegenſtände unſrer weiteren Unterſuchungen.

31.

Unſere Schlüſſe ſtützen ſich auf zwei Hauptgrundſätze: jenen des Widerſpruchs (**principe de la contradiction**), kraft deſſen wir dasjenige für falſch erklären, was einen Widerſpruch enthält, und dasjenige für wahr halten, was dem Falſchen entgegengeſetzt oder widerſprechend iſt;

32.

und auf jenen des zureichenden Grundes (**principe de la raison suffisante**), kraft deſſen wir ſchließen, daß keine Thatſache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaft ſein könne, ohne daß ein hinreichender Grund vorhanden iſt, warum es ſich ſo und nicht anders verhälte, obgleich dieſe Gründe ſehr häufig uns weder ſämmtlich bekannt ſind, noch es jemals werden.

33.

So gibt es auch zwei Claſſen von Wahrheiten, jene der Vernunft- und jene der Erfahrungswahrheiten (**vérités de fait**). Die Vernunftwahrheiten ſind nothwendig und ihr Gegentheil iſt unmöglich, die Erfahrungswahrheiten zufällig und ihr Gegentheil möglich. Sobald eine Wahrheit nothwendig iſt, laſſen ſich durch Analyſe ihre Gründe auffinden, indem man ſie in Begriffe (**idées**) und einfachere Wahrheiten auflöſt, bis man zu den Grund- oder primitiven Wahrheiten gelangt*).

*) Die Stelle: „**Il y-a aussi deux sortes des vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible**“ fehlt in den lateiniſchen Ausgaben.

34.

Auf ähnliche Weise führen die Mathematiker ihre speculativen Theorien und praktischen Canones auf Definitionen, Axiome und Forderungen (demandes) zurück.

35.

Endlich gibt es hier auch einfache Begriffe, von denen keine Definition möglich ist, ferner unbeweisbare Lehrsätze und Forderungen, mit Einem Wort, erste Grundsätze, bei denen ein Beweis weder möglich noch nothwendig ist, und dies sind die identischen Sätze, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält*).

36.

Ein solcher zureichender Grund muß sich aber auch bei den zufälligen oder Erfahrungswahrheiten aufzeigen lassen, d. i. in der Aufeinanderfolge der Dinge, die durch die geschaffene Welt ausgebreitet liegen. Wo nicht, so könnte die Auflösung in Theilgründe wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge und der unendlichen Theilbarkeit der Körper sich in grenzenlose Einzelnheiten verlieren. So gibt es eine Unzahl von Dingen und Bewegungen, die zusammengenommen die bewirkende Ursache meines gegenwärtigen Schreibens ausmachen, und ebenso eine unendliche Menge gegenwärtiger und vergangener Neigungen und Stimmungen meines Geistes, die alle zur Endursache desselben beitragen.

37.

Weil aber jede dieser Einzelursachen nur wieder weiter auf neue, noch mehr in's Einzelne gehende zufällige Ursachen führt, deren jede, um abermals begründet zu werden, einer ähnlichen Analyse bedarf: so kommt man damit allein nicht vorwärts, und der wahre zureichende Grund muß außerhalb der Reihe (series) der zufälligen Einzelursachen, die sich bis in's Unendliche fortsetzen kann, gelegen sein.

38.

Der letzte Grund der Dinge muß sich daher in einer nothwendigen Substanz vorfinden, in welcher sämmtliche Veränderungen formaliter (éminemment), als in ihrem Urquell, ihren Grund haben, und diese ist es, welche wir Gott nennen.

---

*) Die Stelle: „dont l'opposé contient une contradiction expresse," fehlt in den lateinischen Ausgaben.

39.

Weil nun dieſe Subſtanz der zureichende Grund des Ganzen und dieſes in allen ſeinen Theilen auf das Engſte verbunden iſt, ſo gibt es nicht mehr als Einen Gott, und dieſer genügt.

40.

Ferner kann man ſchließen, daß dieſe letzte Subſtanz, einzig, allumfaſſend und nothwendig, wie ſie iſt, da ſie nichts außer ſich hat, das von ihr unabhängig wäre, und ſelbſt nichts iſt, als ſchlechthin die Folge der Möglichkeit ihres eigenen Weſens, auch keiner Grenzen fähig ſein darf, und alle nur mögliche Realität beſitzen muß.

41.

Hieraus folgt, daß Gott abſolut vollkommen iſt. Denn die Vollkommenheit iſt nichts Anderes, als die Größe aller poſitiven Realität, abſolut genommen, mit Beiſeiteſetzung aller Grenzen und Schranken der Dinge in der Welt. Und nur dort, wo es keine Schranken gibt, alſo bei Gott, iſt die Vollkommenheit abſolut unendlich *).

42.

Ferner folgt daraus, daß die Geſchöpfe ihre relative Vollkommenheit durch den Einfluß Gottes beſitzen, ihre Unvollkommenheiten dagegen durch Schuld ihrer eigenen Natur, die ſich der Schranken nicht zu entäußern vermag. Darin beruht ihr Unterſchied von der Gottheit.

43.

Es iſt ferner wahr, daß Gott die Quelle iſt nicht allein des Seins (existence), ſondern auch des Weſens (essence), ſo weit es wirklich (réel) iſt; alſo deſſen, was wirklich iſt in der Möglichkeit (réel dans la possibilité). Denn der göttliche Verſtand iſt das Reich der ewigen Wahrheiten oder der Begriffe, von welchen dieſe beherrſcht werden, ſo daß es ohne ihn nichts Reelles in der Möglichkeit, und nicht nur nichts Exiſtirendes, ſondern ſogar nichts Mögliches gibt.

44.

Dabei verſteht ſich, daß, wenn es eine Realität gibt, in dem Weſen der Dinge oder in ihren Möglichkeiten, oder ſelbſt in den ewigen Wahrheiten: dieſe Realität ſich ſtützen muß auf etwas Exiſtentes und Actuelles, folglich auf die Exiſtenz des nothwendigen Weſens, in

*) Die Stelle: »la perfection est absolument infinie,« fehlt in den lateiniſchen Ausgaben.

welchem die Essenz die Existenz einschließt, und für welches es hinreicht, möglich, um auch schon wirklich zu sein.

45.

Gott allein also (das nothwendige Wesen) hat das Privilegium mit Nothwendigkeit zu existiren, sobald er nur möglich ist. Und weil Niemand die Möglichkeit dessen läugnen wird, was weder von Schranken umschlossen, noch durch irgend eine Negation oder einen Widerspruch gestört wird, so reicht das Gesagte hin, Gottes Dasein **a priori** zu erkennen. Wir haben dasselbe auch aus der Existenz der nothwendigen Wahrheiten bewiesen. Kurz zuvor aber auch **a posteriori** aus dem Dasein zufälliger Dinge, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in jenem nothwendigen Wesen haben können, das den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt.

46.

Dabei braucht man aber gar nicht, wie Einige gethan, sich einzubilden, die ewigen Wahrheiten seien, weil abhängig von Gott, auch willkürlich und seinem Belieben anheimgestellt, wie Descartes und nach ihm Poiret*) geglaubt zu haben scheinen. Dies gilt nur von

*) Peter Poiret, geb. 1646 zu Metz, gehörte anfangs zu den lebhaftesten Anhängern des Cartesius. Grund zu seiner Berühmtheit legte er durch sein Werk: Cogitationes rationales de anima et malo, Amsterdam 1685. Darin bewies er unter Anderem, daß eine Seele nie ohne Körper sein könne, sondern jedesmal bei'm Austreten aus demselben dasjenige Organ, mit welchem sie am innigsten und nächsten verknüpft gewesen, ihr unmittelbares Seelenorgan, mit sich nehme. Von diesem Satze machte er später mancherlei Anwendung, um die Transfiguration u. A. auf natürliche Weise zu erklären. Zuletzt ward er ein eifriger Vertheidiger der mystischen Schwärmerin Antoinette Bourguignon, und suchte mit Hilfe jenes Satzes ihre Visionen zu vertheidigen. Deshalb vielfach verfolgt und angegriffen, starb er endlich nach öfterem Aufenthaltswechsel als Expfarrer zu Reimsberg bei Leyden 1719. Bayle behandelt ihn als einen gelehrten, aber exaltirten Schwärmer, wie er diesem scharfen Verstandesmenschen auch nicht anders erscheinen konnte. Auch ist es Schade, daß er den wahren und folgenreichen Gedanken, daß eine Seele, um zu wirken, eines Organs, und zwar eines solchen, auf welches sie unmittelbar wirkt, bedürfe, eines solchen daher zu keiner Zeit entbehren könne, durch seine Theilnahme an mystischen Abenteuerlichkeiten verdächtigte und sich dadurch auch dort um das Vertrauen brachte, wo er die Wahrheit sprach.

den zufälligen (contingentes) Wahrheiten, deren Princip die Zuträglichkeit (convenance) oder die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig von seinem Verstande, dessen innere Objecte sie ausmachen, abhängen *).

47.

So ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die einfache ursprüngliche Substanz, deren Productionen alle abgeleiteten oder geschaffenen Monaden sind, welche, wenn man sich dieses Bildes bedienen darf, von Moment zu Moment durch beständige Ausstrahlungen (fulgurations) der Gottheit entstehen, welche in ihrer Thätigkeit nur durch die wesentlich begrenzte Empfänglichkeit der Creatur beschränkt wird.

48.

In Gott ist die Macht, die Quelle von Allem, was ist, die Erkenntniß, die den ganzen Umfang der Begriffe umfaßt, und endlich der Wille, der nach dem Princip der Wahl des Besten Veränderungen bewirkt und Neues schafft. Diese Eigenschaften entsprechen in Gott demjenigen, was in den Monaden das Subject oder die Grundlagen ausmacht, dem Vorstellungs- und Begehrungsvermögen. In Gott aber sind sie absolut, unendlich oder vollkommen, während sie in den Entelechieen oder geschaffenen Monaden (nach Hermolaus Barbarus Uebersetzung: perfectihabiis) bloße Nachbildungen der Seinigen nach Maßgabe der jeweiligen Vollkommenheit der Monade sind.

49.

Das Geschöpf soll nach außen so viel thätig sein, als es Vollkommenheit besitzt, und von Anderen in gleichem Maaße leiden, als es unvollkommen ist. Man legt daher der Monade Thätigkeit (action) in dem Verhältnisse bei, als sie deutliche Vorstellungen hat, und Schwäche (passion) im Verhältniß, je nachdem diese verworren sind.

50.

Ein Geschöpf ist vollkommener als ein Anderes, sobald man an ihm etwas findet, was den vollständigen reinaprioriſchen Grund dessen abgeben kann, was an einem Anderen geschieht und deshalb sagt man, es wirke auf dies Andere.

---

*) Die Stelle: „Dont le principe est la convenance ou le choix du Meilleur" fehlt in den lateinischen Ausgaben.

51.

Aber unter den einfachen Subſtanzen herrſcht nur ein idealer Einfluß einer Monade auf die andere, und dieſer gelangt zu ſeiner Wirkſamkeit nicht anders, als durch die Dazwiſchenkunft Gottes ſelbſt, indem in ſeinem Gedankenkreiſe jede Monade mit Recht verlangen kann, daß er bei Anordnung und Regelung der übrigen von Anbeginn der Dinge her auch auf ſie Rückſicht nehme. Denn da keine geſchaffene Monade einen phyſiſchen Einfluß auf das Innere einer anderen nehmen kann, ſo bleibt dies als das einzige Mittel übrig, um die eine in der Abhängigkeit von der andern zu erhalten.

52.

Daher ſind auch zwiſchen den geſchaffenen Subſtanzen Thätigſein und Leiden wechſelſeitig. Denn Gott findet, ſobald er zwei einfache Subſtanzen vergleicht, in jeder derſelben Gründe, die ihn beſtimmen, die eine derſelben der anderen anzupaſſen, woraus folgt, daß diejenige, die uns von einem Geſichtspunkte aus als thätig erſchien, uns von einem anderen aus als leidend erſcheinen kann; und zwar thätig, inſofern dasjenige, was man an ihr deutlich zu erkennen im Stande iſt, dazu dient, den Grund deſſen anzugeben, was an der anderen vorgeht; leidend aber, inſofern der Grund deſſen, was ſo eben in ihr geſchieht, in demjenigen anzutreffen iſt, was ſo eben an der andern Monade mit Deutlichkeit unterſchieden werden kann.

53.

Da es aber unter Gottes Vorſtellungen eine unendliche Menge möglicher Welten gibt, und doch nur eine einzige davon zur Wirklichkeit gelangen kann, ſo muß es zu Gottes Wahl einen zureichenden Grund geben, der ihn zu der einen mehr als zu der andern beſtimmte.

54.

Dieſer Grund konnte ſich nur in der Zuträglichkeit vorfinden, in den Stufen der Vollkommenheit, welche dieſe Welten beſaßen, weil jede im geraden Verhältniſſe ihrer größeren oder geringeren Vollkommenheit (mehr oder weniger) das Recht hat, eine ihr angemeſſene Exiſtenz zu begehren.

55.

Dies iſt die Urſache des Daſeins der beſten Welt, welche Gott vermöge ſeiner Weisheit erkannte, vermöge ſeiner Güte wählte, und kraft ſeiner Macht erſchuf.

56.

Diese innige Verknüpfung (liaison) oder die (vollkommene) Uebereinstimmung aller geschaffenen Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede einfache Substanz Beziehungen (rapports) an sich trägt, die ein Abdruck aller Uebrigen (einfachen Substanzen) sind, und folglich jede einzelne gleichsam als ein lebender immerwährender Spiegel des gesammten Universums erscheint.

57.

Und wie eine und dieselbe Stadt, von verschiedenen Seiten angesehen, immer als eine andere, und gleichsam vervielfältigt erscheint, so kann es geschehen, daß wegen der unendlichen Menge einfacher Substanzen es eben so viele verschiedene Welten zu geben scheint, die, genauer besehen, nichts Anderes sind, als die verschiedenen Ansichten der einzigen von den verschiedenen Standpunkten der einzelnen Monaden angesehenen Welt.

58.

Hierin aber liegt das Mittel, die größtmögliche Mannigfaltigkeit und doch in der größtmöglichen Ordnung zu erhalten, oder, was dasselbe ist, der Weg, die größtmögliche Vollkommenheit herzustellen.

59.

Auch ist es nur diese Annahme allein — ich wage es, sie für bewiesen zu halten*), — die das Ansehen der Größe Gottes, so wie es sich gebührt, wieder herzustellen vermag. Dies gesteht selbst Bayle und bemerkt zu seinen Einwürfen (Dict. hist. crit. art. Rorarius**) blos, ich weise Gott zu viel, und mehr als zu leisten möglich, zu. Aber er vermag nicht einen Grund beizubringen, warum diese allgemeine Uebereinstimmung (harmonie universelle), welche macht, daß jede Substanz mittels ihrer allseitigen Beziehungen ein Bild aller übrigen liefere, unmöglich sein sollte.

60.

Man sieht übrigens aus dem Gesagten die Gründe ein, warum der Lauf der Dinge gerade der und kein anderer sein kann, der er ist. Gott hat bei Anordnung des Ganzen ein Auge auf jeden Theil desselben, auf jede Monas insbesondere, deren einmal vorstellende Natur

*) Die Stelle: „Que j'ose dire demantrée," fehlt in den latein. Ausgaben.

**) Vgl. die Abhandlung am Schlusse.

durch Nichts genöthigt werden kann, gerade nur eine bestimmte Partie der Dinge außer sich vorzustellen. Nichtsdestoweniger ist es klar, daß diese Gesammtvorstellung des ganzen Weltalls im Einzelnen nicht anders als verworren ausfallen und nur ein kleiner Theil der Dinge deutlich vorgestellt werden kann, nämlich derjenige, den jene Dinge ausmachen, welche jeder Monade die nächsten, oder im Vergleiche mit ihr die größten sind; sonst müßte jede Monade Gott sein. Die Beschränktheit der Monade liegt nicht in der Zahl der Gegenstände, welche sie vorstellt, sondern in der besonderen Beschaffenheit ihrer Kenntniß von denselben. Alle Monaden gehen auf die Erkenntniß des Unendlichen, des Ganzen aus, aber sie sind beschränkt und unterschieden von demselben durch die Deutlichkeitsgrade ihrer Vorstellungen.

61.

Hierin kommen zusammengesetzte und einfache Substanzen überein. Denn weil der ganze Raum erfüllt, daher alle Materie dicht ist, ferner im erfüllten Raume jede Bewegung auf entfernte Körper eine dieser Entfernung proportionirte Wirkung ausübt, so daß jeder Körper nicht nur von jenem Körper afficirt wird, der auf ihn wirkt, und gewissermaßen Alles mitempfindet, was diesem zustößt, sondern durch dessen Vermittlung auch an den Zuständen jener Körper theilnimmt, die mit dem ersten, von welchem er unmittelbar berührt wird, in Verbindung gerathen: so folgt, daß diese Mittheilung auf was immer für eine Entfernung hinaus sich fortpflanzen könne. Mithin empfindet jeder Körper Alles mit, was im ganzen Universum geschieht, und der Allsehende liest gleichsam in jeder einzelnen Monade, was in allen Uebrigen geschieht, geschah und geschehen wird. So nimmt er in der Gegenwart Dinge wahr, die der Zeit und dem Orte nach entlegen sind; ihm sind, wie Hippokrates sagte: σύμπνοια πάντα. Aber in sich selbst kann eine Seele nichts Anderes lesen, als was sie deutlich vorstellt. Daher kann sie auch nicht mit Einemmale alle ihre Bilder enthüllen, denn diese gehen in's Unendliche.

62.

Obgleich also jede geschaffene Monade das Universum vorstellt, hat sie doch eine deutlichere Vorstellung nur von dem Körper, der ihr selbst als Individuum angehört, und dessen Entelechie sie ist. Weil aber dieser Körper durch seinen Zusammenhang mit der den Raum erfüllenden Materie auch mit dem ganzen Universum in Verbindung

ſteht, ſo ſtellt die Seele, indem ſie ihren eigenen Körper vorſtellt, das Univerſum ſelbſt vor.

63.

Der Körper einer Monade, deſſen Entelechie oder Seele ſie iſt, macht mit dieſer Entelechie dasjenige aus, was man ein lebendes Weſen (vivant) nennen kann, mit einer Seele verbunden jedoch dasjenige, was wir ein Thier (animal) nennen wollen. Der Körper eines Lebendigen ſowohl als der eines Thieres iſt immer organiſch, denn jede Monade iſt in ihrer Art ein Spiegel des Univerſums; und weil dieſes ſelbſt nach einer vollkommenen Ordnung eingerichtet iſt, ſo folgt, daß auch in den auf dasſelbe bezüglichen Vorſtellungen der Seele, folglich auch im Körper, als dem Mittel, mit Hilfe deſſen die Seele das Univerſum vorſtellt, eine ſolche herrſchen müſſe.

64.

Jeder derartige organiſche Körper eines lebenden Weſens iſt eine Art göttlicher Maſchine, ein natürlicher Automat, der alle künſtliche Automaten unendliche Mal übertrifft. Denn eine Maſchine von Menſchenhand hört in ihren kleinſten Theilen ſchon auf, Maſchine zu ſein, und der Zahn eines meſſingenen Rades z. B. hat Theile und Beſtandſtücke, die für uns nichts Kunſtreiches mehr ſind und nichts an ſich tragen, was noch in Bezug zu dem Nutzen der Maſchine ſtünde, zu welcher das Rad gehört. Die Maſchinen der Natur dagegen, die lebenden Körper, ſind noch bis in ihre kleinſten Theile, ja bis in's Unendliche herab Maſchinen. Dies macht den Unterſchied aus zwiſchen Natur und Kunſt d. i. zwiſchen der göttlichen Kunſt und der unſeren.

65.

Der Urheber der Natur konnte dies göttliche und unendlich vollkommene Werk vollenden, weil jeder Theil der Materie nicht nur, wie ſchon die Alten erkannten, in's Unendliche theilbar, ſondern auch wirklich ohne Ende in Theile und Theile der Theile untergetheilt iſt, deren jeder eigene Bewegung hat. Sonſt wäre es unmöglich, daß jeder Theil der Materie das ganze Univerſum darſtellte.

66.

Hieraus ſieht man nun, daß es noch in den kleinſten Theilen der Materie eine Welt von Geſchöpfen, Entelechieen und Seelen gibt.

67.

Jeder Theil der Materie kann angesehen werden als ein Garten voll Pflanzen oder ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.

68.

Und obgleich Erde und Luft, die sich zwischen den Pflanzen eben so wie das Wasser zwischen den Fischen befinden, selbst weder Pflanze noch Fisch sind, enthalten sie deren doch in sich, aber meist von einer für unsere Organe nicht mehr wahrnehmbaren Feinheit.

69.

Also gibt es nichts Unangebautes, nichts Unfruchtbares, nichts Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer im äußeren Scheine; fast wie uns aus der Entfernung gesehen das Treiben in einem Teiche erscheinen würde, worin wir eine verwirrte wimmelnde Bewegung der Fische wahrnehmen, ohne diese selbst zu unterscheiden.

70.

Hieraus wird ferner offenbar, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie hat, die im Thiere zur Seele wird; aber die Glieder jedes lebenden Wesens sind voll von anderen lebenden Wesen, Pflanzen und Thieren, deren jedes wieder seine eigene herrschende Entelechie, seine eigene Seele hat.

71.

Keineswegs aber darf man sich mit Einigen, die meine Ideen mißverstanden haben, vorstellen, daß jede Seele ihre eigene Masse, ihre besondere Portion Materie besitze, und an diese für immer gebunden sei, daß ihr also gewisse untergeordnete Wesen unterworfen und zu ihrem immerwährenden Dienste bestimmt seien. Denn all diese Körper sind wie Bäche in fortwährendem Flusse begriffen, und beständig gehen Theile derselben ein und aus.

72.

Also vertauscht die Seele den Körper nur Theil um Theil und stufenweise, so zwar, daß sie niemals auf einmal von allen ihren Organen sich entblößt, und es zwar häufig Metamorphosen im thierischen Leben gibt, aber niemals Metempsychosen oder Seelenwanderungen.

Gänzlich isolirte Seelen gibt es eben so wenig, als körperlose Geister (génies); Gott ist von einem Körper völlig frei *).

73.

Eben deshalb gibt es auch eben so wenig eine Erzeugung, die von Grund aus neu wäre, als es einen völligen Tod in strengem Sinne des Worts gibt, in welchem er eine völlige Trennung der Seele von (jedem) Körper bedeutet. Was wir Geburt (génération) nennen, ist Enthüllung und Zunahme, so wie der sogenannte Tod blos Verhüllung und Abnahme ist.

74.

Die Philosophen waren einst sehr verlegen um den Ursprung der substantiellen Formen, der Entelechieen und der Seelen. Seit es sich jedoch heutzutage durch genaue Untersuchungen an Pflanzen, Insecten und anderen Thieren gezeigt hat, daß organische Körper in der Natur niemals durch einen Fäulniß- oder anderen chaotischen Proceß erst erzeugt werden, sondern immer aus Samen, in welchem es ohne Zweifel schon eine Vorbildung (préformation) derselben gab, so schloß man, daß nicht nur der organische Körper vor der Empfängniß, sondern sogar eine Seele in ihm, mit einem Wort das ganze Thier selbst schon da sei, und daß mittels der Empfängniß dieses Thierchen nur fähig gemacht werde, durch eine mit ihm vorgehende bedeutende Umwandlung ein Thier einer anderen Gattung zu werden. Schon außerhalb des Zeugungsprocesses erblickt man etwas Aehnliches, wenn man Würmer sich in Fliegen, Raupen in Schmetterlinge verwandeln sieht.

75.

Diese Thierchen, deren einige durch die Empfängniß auf die Stufe der höchsten Thiergattungen erhoben werden, kann man Samenthierchen (spermatiques) nennen. Jene unter ihnen, die in ihrer Gattung verbleiben — der bei weitem größere Theil **) — vermehren sich und gehen unter wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl von Auserwählten, die auf eine höhere Lebensbühne übertreten.

76.

Aber dies wäre nur die halbe Wahrheit; schon oben behauptete ich, wenn ein Thier auf natürlichem Wege keinen Anfang nimmt, so

*) Die Stelle: „Dieu en est détaché entièrement" fehlt in den latein. Ausgaben.

**) cest-à-dire, la plupart fehlt in den lat. Ausgaben.

könne es auch auf einem solchen nicht enden; es gebe daher auf Erden weder eine wahre Geburt, noch eine gänzliche Vernichtung oder eigentlichen Tod. Die Schlüsse, die wir jetzt eben aus Erfahrung abgeleitet und a posteriori gemacht haben, stimmen vollkommen mit den früher a priori entwickelten Principien überein.

77.

Es ist also jetzt zu sagen erlaubt, nicht nur, daß die Seele als Abbild eines unzerstörbaren Weltalls, sondern daß auch ein jedes Thier unzerstörbar sein müsse, obgleich seine Maschine oft theilweise zu Grunde geht und es seine organische Hülle bald anzieht, bald ablegt.

78.

Diese Grundsätze geben uns nun auch ein Mittel an die Hand, auf sehr natürliche Weise die Einheit, oder besser, die Uebereinstimmung der Seele und des organischen Körpers zu erklären. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, der Körper den seinigen, und beide treffen kraft der zwischen den Substanzen vorherbestimmten Harmonie (harmonie préctablie) zusammen, weil sie beide Darstellungen desselben Universums sind.

79.

Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Endursachen mittels Begehren, Zwecken und Mitteln. Die Körper handeln nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen, oder der Bewegung. Und diese zwei Reiche, jenes der Endursachen und dieses der wirkenden Ursachen, sind untereinander harmonirend.

80.

Descartes erkannte, daß die Seelen den Körpern keine Kraft mittheilen könnten, aus dem Grunde, weil sich in der Materie immer dasselbe Quantum von Kraft vorfindet. Doch glaubte er, es vermöge die Seele die Richtung der Körper abzuändern. Zu seiner Zeit wußte man noch nichts von dem Naturgesetze, welches die Beibehaltung derselben Totalrichtung schon in die Materie hineinlegt. Hätte er dieses gekannt, so wäre er ohne Zweifel auf das System der prästabilirten Harmonie verfallen.

81.

Dieses System bewirkt, daß die Körper handeln, als ob sie, was unmöglich ist, gar keine Seelen besäßen, und die Seelen handeln, als ob sie keine Körper hätten, und doch alle beide so handeln, als wirkten die Einen auf die Anderen.

82.

In Betreff der Geister als der vernünftigen Seelen, meine ich nun zwar, daß das so eben von Thieren und lebenden Wesen Gesagte auch von ihnen gelte, nämlich daß Thier und Seele nur mit der Welt zugleich einen Anfang und ein Ende nehmen können; allein es gilt doch bei den vernunftfähigen Thieren insbesondere, daß ihre kleinen Samenthierchen, so lange sie nichts mehr sind, als dies, blos empfindende gewöhnliche Seelen haben, die erst von dem Augenblicke an, da die unter ihnen Auserwählten, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, durch eine wirkliche Empfängniß zur menschlichen Natur gelangen, sich zur Stufe der Vernunft und zu den Vorrechten des Geistes erheben.

83.

Unter anderen Verschiedenheiten zwischen gewöhnlichen Seelen und eigentlichen Geistern, davon ich bereits einen Theil aufgezählt habe, ist auch noch diese, daß die Seelen im Allgemeinen blos lebende Bilder der geschaffenen Welt, die Geister aber noch überdies Abbilder der Gottheit selbst als des Urhebers der Natur sind; denn sie sind fähig, das Universum zu erkennen und in eigenen architektonischen Probestücken theilweise nachzuahmen, denn ein jeder Geist ist in seinem Kreise eine kleine Gottheit.

84.

Dies macht auch, daß die Geister in gewisser Art mit Gott in Gemeinschaft treten können, und daß er in Rücksicht auf sie nicht blos in dem Verhältniß des Erfinders zu seiner Maschine (wie zu seinen anderen Geschöpfen), sondern in dem eines Fürsten zu seinen Unterthanen, oder besser, eines Vaters zu seinen Kindern steht.

85.

Die Gemeinschaft aller dieser Geister macht zusammen die Stadt Gottes aus, den vollkommensten möglichen Staat unter dem vollkommensten Monarchen.

86.

Diese Stadt Gottes, diese im wahren Sinne des Worts allumfassende Monarchie, eine moralische Welt in der natürlichen, das Erhabenste und Göttlichste der Werke Gottes, ist zugleich dasjenige, worin sein Ruhm wahrhaft besteht, weil dieser gar nicht vorhanden wäre, wenn seine Güte und Größe nicht von Geistern erkannt und bewundert würde. In seinem Verhältnisse zu dieser Stadt Gottes ist es vorzüglich, worin

seine Güte anschaulich wird, während seine Macht und Weisheit sich allenthalben zeigen.

87.

Wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei Naturreichen, jenem der wirkenden und jenem der Endursachen aufgestellt haben, so müssen wir hier noch eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade in Betracht ziehen, d. i. die Uebereinstimmung, die zwischen Gott als Baumeister des mechanischen Weltgebäudes und Gott als Regenten der göttlichen Stadt betrachtet, herrscht.

88.

Diese Harmonie macht, daß die Dinge auf dem Wege der Natur selbst zu der Gnade geführt werden, und daß diese Erdkugel z. B. in demselben Augenblicke auf natürlichem Wege vernichtet und wieder hergestellt werden würde, in welchem es die Regierung der Geisterwelt zur Züchtigung der Einen oder zur Belohnung der Anderen verlangen möchte.

89.

Man kann hinzufügen, daß Gott als Weltbaumeister sich selbst als Gesetzgeber vollkommen befriedige, und daß daher die Sünder ihre Strafe nach der Ordnung der Natur und nach dem mechanischen Zusammenhange der Dinge unter einander selbst mit sich tragen müssen, und eben so die guten Handlungen ihre Belohnungen, so weit sie die Körper angehen, auf mechanischem Wege nach sich ziehen, obgleich dies weder immer sogleich geschehen kann, noch auch soll.

90.

Endlich würde es unter dieser vollkommenen Regierung weder eine gute Handlung ohne Belohnung, noch eine schlechte ohne Strafe geben, und Alles müßte zuletzt zum Wohle der Guten, d. i. derjenigen ausschlagen, welche zufrieden sind in diesem großen Staate, welche nach gethaner Pflicht sich der Vorsehung anheimstellen, welche, wie sich gebührt, den Urheber alles Guten lieben und nachahmen, und sich an der Betrachtung seiner Vollkommenheiten mit jener wahren reinen Liebe erfreuen, die uns ein Vergnügen finden läßt an der Glückseligkeit des geliebten Gegenstandes. Diese Liebe ist es, die weise und tugendhafte Personen anspornt, an allem dem mit allem Kraftaufwande zu arbeiten, was dem vermutheten oder vorangehenden Willen Gottes gemäß

ſcheint. Dieſe Liebe iſt es, die ſie zufrieden ſein läßt, was auch Gottes geheimer, beſtimmter und beſtändiger Wille immer ſenden mag, weil ſie erkennen, daß wir bei gehöriger Einſicht in die Ordnung des Univerſums finden müßten, daß dieſe alle Wünſche, auch die weiſeſten, weit überſteigt, und es unmöglich iſt, ſie beſſer zu machen; — beſſer zu machen, nicht nur für das Ganze, ſondern für uns ſelbſt insbeſondre, wenn wir uns pflichtgemäß an den Urheber des Alls anſchließen, an ihn, nicht nur als den Baumeiſter der Welt und Urgrund unſeres Daſeins, ſondern als unſern Herrn und Endzweck, der das Ziel unſeres Wollens bleiben ſoll und der einzige Urheber unſrer Glückſeligkeit.

Ueber

# Leibnitz' und Herbart's Theorieen des wirklichen Geschehens.

---

Eine Abhandlung zur Geschichte des Monadismus.

Unter den Fragen der monadiſtiſchen Metaphyſik ſpielt jene, ob in der wirklichen Welt eine nach außen gehende (transeunte) Wirkſamkeit ſtattfinde oder nicht, eine der wichtigſten Rollen. Abgeſehen von den ſeltſamen Hypotheſen Leukipp's, Epikur's und Demokrit's, hat auch die geſammte neuere Metaphyſik, ſelbſt wenn ſie ſich nicht zur Annahme der Alleinheit oder des abſoluten Werdens wie Spinoza bekannte, von Descartes und Malebranche anzufangen bis auf Leibnitz und Wolff die Möglichkeit einer ſolchen zwiſchen den geſchaffenen Subſtanzen, alſo mit Ausſchluß der göttlichen, beſtritten, und beſonders Leibnitz an ihrer ſtatt ſeine berühmte oder berüchtigte präſtabilirte Harmonie erfunden. Der Widerſpruch, in den er bei dieſer Läugnung des äußeren Einfluſſes unter Subſtanzen mit unſerer Gewohnheit und inneren Nöthigung gerieth, einen ſolchen vorauszuſetzen, veranlaßte die Skeptiker nach Locke's und Hume's Vorgang, den Cauſalzuſammenhang, deſſen Erklärung ſo ſchwierig, ja unmöglich ſchien, in eine bloße Gewohnheit des denkenden und auffaſſenden Subjects, in eine Regel der Zeitfolge zu verwandeln. Kant ging noch weiter und indem er die Frage nach dem Wie des Cauſalzuſammenhanges zwiſchen den wirklichen Dingen an ſich ganz außer das Bereich des menſchlichen Erkenntnißvermögens verwies, machte er deſſen Vorausſetzung unſererſeits zu einer bloßen Verſtandeskategorie. Die Idealiſten ſprachen ihr als einer ſolchen vollends alle Verbindlichkeit für das Reale ab, ohne des Widerſpruchs gewahr zu werden, in den ſie ſich hiedurch mit ihrer gleichzeitigen Annahme unüberwindlicher „Schranken" des Ichs verwickelten, welche auf nichts Anderes als ein Beſchränkendes von außen hinweiſen konnten. Als ſich der Idealismus von einem blos ſubjectiven und particularen zum transcendentalen und abſoluten erweiterte, konnte es nicht weiter befremden, daß, wo alle einzelnen Weſen in der Allheit eines Einzigen verſchwanden, auch die Wirkſamkeit des Einen auf das Andere aufhörte, und wo die Immanenz und causa sui zum alleingiltigen Princip erhoben wurden, auch der Begriff einer transeunten Wirkſamkeit keinen Raum fand. Deſto auffallender muß es erſcheinen, daß gerade

dasjenige System, welches in neuerer Zeit sich am meisten wieder dem vernünftigen Monadismus der älteren Schule angenähert hat, an demselben Problem eine Klippe fand, deren offene Darlegung und ungelöstes Festhalten dem gesunden Menschenverstande unmöglich eine bleibende Befriedigung gewähren kann. Diesem widerstrebt es offenbar, das Nichtdasein einer äußeren Wirksamkeit der Substanzen anerkennen zu sollen. Gerade je kräftiger sich eine Seele fühlt, je mehr sie sich bewußt sein zu dürfen glaubt, durch Wort und That nicht nur in sich allein, sondern auch in andern von ihr unterschiedenen Wesen Wirkungen verschiedener Art hervorzubringen und stündlich hervorgebracht zu haben, um desto schwerer fällt es ihr, plötzlich ihre Unfähigkeit hiezu einzugestehen. Die Erfahrung jeder Minute scheint zu widersprechen. Ich will meinen Arm heben; im selben Augenblicke werde ich gewahr, daß er sich hebt, und geschieht dies nicht, so empfinde ich das unangenehme Gefühl eines Hindernisses, was mich um so mehr schließen läßt, daß ich, derselbe, der hier gehemmt wird, es auch bin, der in Andern die Wirkung ohne dies Hemmniß zu erzeugen vermag. Je schlichter und alltäglicher diese Erfahrungen sind, desto schroffer erscheint der Widerspruch der Speculation mit denselben, und er allein ist es oft gewesen, der Vielen das Vertrauen zu einer tieferen philosophischen Forschung raubte, welche ein so augenscheinlich widersinniges Resultat gab.

Andrerseits ist es aber nicht wenig merkwürdig und sehr geeignet, Mißtrauen gegen die eigene gewöhnliche Erfahrung zu erwecken, wenn so viele und namentlich alle dem Monadismus mehr oder weniger nahe stehende Denker ihr in einem so wichtigen Punkte beinahe einstimmig widersprechen. Liegt der Grund dieser Erscheinung im Wesen des Monadismus selbst, oder nur in der bisherigen Art und Weise seiner Auffassung? Das ist eine Frage, deren Beantwortung uns nicht uninteressant und deren Bejahung oder Verneinung wesentlich zum Credit oder Mißcredit des Monadismus überhaupt beitragen zu müssen scheint.

Um diese Beantwortung und die daraus fließende Entscheidung mit hinreichender Evidenz aussprechen zu können, wollen wir in dem Nachstehenden auf streng historischen, aus den eigenen Schriften der Erfinder geschöpften Daten untersuchen, auf welchem wahren oder falschen Wege die beiden Hauptrepräsentanten dieser Richtung, Leibnitz und Herbart, denen wir Kant als Uebergangspunkt und ein Paar Neuere als Ausläufer beifügen, zu ihrem Endausspruche

gelangt sein mögen. Daraus wird sich, wie wir hoffen, mit hinreichender Klarheit ergeben, ob mit ihren Darstellungen die möglichen Wege erschöpft, oder vielleicht noch einer oder der andere zurückgelassen worden sei.

Nach den beiden Hauptansichten, deren eine das Wie eines äußeren Zusammenhanges unter den Dingen an sich dahingestellt und nur für uns Menschen nicht erkennbar sein läßt, die andere dagegen diesen selbst für an sich unmöglich erklärt, zerfällt das Ganze eigentlich in zwei Theile. Der erste liegt, da wir es nur mit dem strengen Monadismus zu thun haben wollen, uns begreiflicherweise ferner ab und findet hier nur der Vollständigkeit wegen seinen Ort. Desto ausführlicher mußte der zweite in Betracht gezogen werden, der sich, je nachdem der regelmäßige Ablauf der inneren Veränderungen und der dadurch entstehende Schein eines wirklichen wechselseitigen Einflusses als erzeugt durch die Allmacht eines außerweltlichen vollkommensten Wesens angesehen oder als Folge nothwendiger Denkformen jeder zusammenfassenden Intelligenz betrachtet wird, wieder in zwei Abschnitte scheidet. Beide Ansichten finden Vertreter und Fortbildner unter den Neueren, deren Modificationen wir zum Schlusse anführen wollen, bevor wir an den Versuch einer selbständigen Betrachtungsweise der Frage gehen.

## 1. Die prästabilirte Harmonie: Leibnitz.

Auffallend ist es bei strenger Betrachtung dessen, was Leibnitz selbst über seine prästabilirte Harmonie lehrt, zu bemerken, wie er blos durch das Beiseiteliegenlassen eines Gedankens, dem er schon sehr nahe stand, zu seiner Hypothese fortgetrieben wurde, die sich im Verhältnisse zum übrigen Systeme wie ein todtes Reis auf einem ursprünglich kräftig treibenden, aber gewaltsam gestutzten Stamme ausnimmt.

Leibnitz trug sein neues System zuerst öffentlich vor in einem Aufsatze, den er im Jahre 1695 in das Journal des savans (27. Juni) unter dem Titel: »Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu'il-y-a entre l'âme et le corps« einrücken ließ*). Das Problem der Einheit zwischen Körper und Geist beschäftigte damals alle Denker, und Descartes, oder vielmehr sein Schüler Malebranche, hatte um der specifischen Verschiedenheit willen, die er zwischen Geist und Materie

*) Erdmann, S. 124–128.

annahm, ſich nicht anders zu helfen gewußt, als indem er die occaſionelle Einwirkung der Gottheit, die vermöge ihrer Allmacht über alle Beſchränkungen des Wie hinaus war, zu Hilfe rief. Sobald eine Veränderung in der Seele da iſt, welcher eine im Körper entſprechen ſollte, bewirkt Gott, daß die letztere ſtattfindet, und ſo umgekehrt. Occaſionell heißt dieſe Einwirkung Gottes deshalb, weil ihr Beſchluß bei Gott erſt in dem Augenblick eintritt, wo ſein Beiſtand nöthig wird, alſo bei Gelegenheit. Auf dieſe Weiſe glaubte Descartes, bei ſeinem Schwanken zwiſchen gänzlicher Indifferenz des menſchlichen Willens und der Vereinbarkeit desſelben mit göttlicher Präſcienz, das er zwar nie im Syſteme, wohl aber in Briefen ausgeſprochen hat*), die menſchliche Willensfreiheit zu retten, während er dadurch zugleich die Gottheit zu einem Weſen machte, in welchem Entſchlüſſe in der Zeit entſtehen und vergehen können.

In jenem Aufſatze nun bezieht ſich Leibnitz zunächſt auf ſeinen Brief an einen berühmten Theologen, dem er vor Jahren die Umriſſe ſeiner Theorie mitgetheilt, der ſie anfangs ziemlich paradox gefunden, nachher aber doch einem Theile derſelben wenigſtens ſeine Billigung nicht habe verſagen können. Dieſer iſt kein Anderer, als der berühmte Anton Arnauld, der Doctor der Sorbonne und Stifter von Port-Royal, mit welchem Leibnitz von 1686—98 in häufigem Briefwechſel ſtand**). Der Brief ſelbſt iſt vom Jahre 1690, alſo fünf Jahre vor dem oben erwähnten Aufſatze, mit dem er nahe übereinſtimmt, geſchrieben, und enthält im Weſentlichen Folgendes***): „Kein Körper hat ein eigentliches Sein; dieſes kommt nur den untheilbaren, anfangsloſen und unvergänglichen Subſtanzen zu, die ihn ausmachen und die den Seelen ähnlich ſind. Dieſe Subſtanzen ſind und bleiben immer, wenn auch unter verſchiedenen Formen, an organiſche Körper gebunden. Jede von ihnen enthält in ihrer eigenen Natur ein Geſetz der Reihenfolge ihrer Thätigkeiten ſowohl, als ihrer erfahrenen und jemals zu erfahrenden Begegniſſe. Daher kommen alle ihre Thätigkeiten unbeſchadet ihrer Abhängigkeit von dem eigenen Weſen der Subſtanz her. Jede Subſtanz drückt das ganze Univerſum aus, aber die eine deutlicher als die andere, jede in Bezug auf gewiſſe beſondere Dinge, und von einem eigenthümlichen

*) Sigwart: der Spinozismus, S. 31. u. ff.

**) Guhrauer: Leibnitz ꝛc. II. S. 108.

***) Bei Erdmann, S. 107—108. Leibnitz' Briefwechſel mit Arnauld, herausg. von Grotefend. Hannover, 1846. S. 132.

Geſichtspunkte aus. Die Einheit des Körpers und der Seele, ja ſelbſt die Einwirkung einer Subſtanz überhaupt auf die andere beſteht nur in der vollkommenen wechſelſeitigen Uebereinſtimmung (accord mutuel), die ſich ausdrücklich angeordnet von dem urſprünglichen Schöpfungsacte beider herſchreibt, und kraft welcher in jeder Subſtanz in Folge des ihr von Anbeginn inwohnenden Veränderungsgeſetzes in jedem Augenblick gerade diejenigen Zuſtände ſtattfinden, welche von den übrigen Subſtanzen gefordert werden, alſo die Thätigkeiten der einen die Veränderungen der anderen regelmäßig und unabhängig von einander begleiten.“ Das Uebrige der Stelle, obgleich es ſchon eine Andeutung der Leibnitz ſehr geläufigen Idee eines moraliſchen Geiſterreichs unter Gottes Leitung enthält, gehört nicht unmittelbar hierher.

Genug, ſchon zu jener Zeit beſaß Leibnitz die Idee der präſtabilirten Harmonie, die hier noch accord mutuel heißt, und hatte ſich damit von Descartes ſowohl, als von Malebranche, deſſen Anhänger Arnauld war, losgemacht. Sein Verhältniß zu dem Erſteren bezeichnet er ſelbſt in dem Nouveau système *) genauer: „Ich nahm wahr,“ ſagt er, „daß die bloße Betrachtung einer ausgedehnten Maſſe nicht hinreiche, und daß man hier noch eine Kraft anzunehmen genöthigt ſei, deren Begriff, obgleich die Triebfeder der Metaphyſik, doch leicht verſtändlich iſt.“ — „Es iſt nämlich unmöglich, das Princip der wahren Einheit in der Materie allein oder in Demjenigen zu finden, was durchaus paſſiv iſt, weil es nichts Anderes iſt, als eine Anhäufung oder Anſammlung von Theilen bis in's Unendliche. Eine Menge kann ihre Realität nur in den wahren Einheiten haben, die ganz anderswoher kommen und etwas ganz Anderes ſind, als bloße Punkte, aus welchen unmöglich (?) das Stetige zuſammengeſetzt ſein kann. Um zu dieſen Einheiten zu gelangen, ſah ich mich gezwungen, zu formellen Atomen meine Zuflucht zu nehmen, weil ein materielles Weſen nicht zur ſelben Zeit materiell und doch vollkommen untheilbar oder wahrhaft eins ſein kann, ſobald das Wort „materiell“ immer im Sinne eines ausgedehnten Zuſammengeſetzten genommen wird. Ich fand nun,“ fährt er fort, „daß deren (der ſubſtantiellen Formen) innere Natur in der Kraft beſtehe, und ſie folglich etwas den Vorſtellungen und Begehrungen Analoges beſitzen, alſo auch unter den Begriff: Seele, âme, gefaßt werden müſſen ....

*) Erdmann, S. 124.

Aristoteles nennt sie Entelechieen. Ich nenne sie vielleicht passender primitive Kräfte, die nicht blos das Sein (l'acte), das Complement der Possibilität, sondern außerdem noch eine ursprüngliche Thätigkeit (l'action) besitzen.» Er unterscheidet sie auf das schärfste von den gemeinen Atomen. „Die Atome der Materie widersprechen der Vernunft, außerdem daß sie ja selbst noch aus Theilen zusammengesetzt sind. Denn dadurch, daß diese Theile an einander hängen, hört noch nicht ihre Verschiedenheit als Theile auf.» — „Es gibt nichts als substantielle Atome, d. i. reelle und vollkommen theillose Einheiten, die die Quellen der Thätigkeit und als letzte Elemente der Substanzenanalyse die absoluten Grundprincipe der Zusammensetzung der Dinge sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen.» ... „Sie haben etwas Vitales an sich, eine Art von Vorstellungen, und ihre mathematischen Orte oder Punkte sind die Gesichtspunkte, von welchen aus sie das Universum vorstellen.

Von Descartes also schied sich Leibnitz durch den einfachen Schluß: Wo es Zusammengesetztes (Körper) gibt, muß es Einfaches geben. Der cartesianische Dualismus verwandelte sich in einen Monismus, aber nicht der Form und Materie, wie bei Spinoza, sondern blos der Materie nach. Während dort die einzelne Persönlichkeit und individuelle Existenz sich in der unbegreiflichen baren Alleinheit einer allumfassenden ungetrennten Substanz aufheben sollte, welcher das gesammte Denken und die gesammte Ausdehnung in unbeschränkter Fülle als unendliche Attribute zukommen, entstand hier ein zahlloses Heer gleichberechtigter einfacher Wesen desselben Stammes, die nur gradweise unterschieden waren, und unter denen das höchste Wesen die allvollkommenste, die Hauptmonade, „le monarque» war, eine vollständige Demokratie der Geister, darin im Gegensatze zum Dualismus die Standesvorrechte einer verhältnißmäßig nur geringen Anzahl höherer Geister aufhörten und die Pariaskaste der Materie vom Schauplatze des metaphysischen Seins verschwand. An ihre Stelle traten die selbst- und freithätigen Individuen; das abendländische Princip der Individualität trat, wie Hegel*) sagt, gegenüber der orientalischen Alleinslehre Spinoza's, und Leibnitz verwirklichte auf diese Weise einen Gedanken, den er schon als kaum sechzehnjähriger Jüngling in seiner ersten Schrift: disser-

*) Encyclopädie, herausgeg. von Henning. I. S. 301.

tatio de principio individui*), damals noch unter vielem ſcholaſtiſchen Mit- und Beiwerk angeſchlagen hatte.

So einfach jener Schluß ſcheinen kann und wirklich iſt, ſo folgenreich iſt er auch, und wir werden ſpäterhin Gelegenheit genug haben, uns zu überzeugen, daß dies gerade derjenige Satz iſt, deſſen nachherige Verkennung das Syſtem von ſeinem eingeſchlagenen Wege abgeführt hat. Wie leicht eine ſolche Verkennung ſich einſchleicht, davon gibt gleich die obige Stelle, die wir mit einem Fragezeichen bemerkt haben, einen Beweis. Das Stetige, heißt es dort, könne unmöglich aus Punkten zuſammengeſetzt ſein? Woraus ſollte es denn? Der erwähnte Schluß verlangt ja ausdrücklich, das Zuſammengeſetzte ſetze einfache Beſtandtheile voraus. Punkte aber ſind nichts anderes, als die einfachen Beſtandtheile des Raumes. Gleichwohl behaupten z. B. die Geometer durchgehends, die ſtetige Linie ſei wieder nur aus Linien zuſammengeſetzt, alſo wieder aus Zuſammengeſetztem, was dem oben anerkannten Satze offenbar widerſtreitet. Denn die durch die Theilung erhaltenen Linien ſind entweder zuſammengeſetzt, haben alſo ſelbſt noch Theile, ſind daher nicht die letzten Beſtandtheile, oder ſie ſind einfach, und dann keine Linien mehr, ſondern Punkte, unter denen man ſich freilich keinen auch noch ſo winzigen phyſiſchen Punkt vorſtellen darf. So wird der allgemeine Satz zugleich anerkannt, und ſeine Realität doch in ſeinen Anwendungen geläugnet. Der Grund dieſer Erſcheinung ſcheint darin zu liegen, daß wir bei jeder unſerer Vorſtellungen, mitunter ſelbſt bei ſolchen, die gar keinen Gegenſtand haben, uns ein Bild (Schema) von dieſem Gegenſtande mit der Phantaſie zu entwerfen gewohnt ſind**),

*) Ueber dieſe, lange Zeit unbeachtete und ſelbſt von Leibnitz' Hiſtoriographen Ludovici nur unvollſtändig gekannte Schrift, die ſich nur mehr bei Dutens (ed. Genev.) findet, äußert ſich Guhrauer bei ihrer Wiederherausgabe (Berlin 1837, S. 10): „Man würde ihrer endlich ganz vergeſſen haben, hätte nicht F. H. Jacobi auf Veranlaſſung ſeines Streits mit Mendelsſohn durch ſeine wiſſenſchaftliche Parallele der Syſteme von Spinoza und Leibnitz dahin geführt, auf jene Diſſertation als eine ſchon der Aufgabe wegen merkwürdige Schrift hingewieſen.“ In der That war ſie die Klaue des Löwen, wie ſchon der alte Thomaſius in ſeiner Vaterfreude über den großen Zögling vorempfinden mochte. Vgl. auch L. Feuerbach: Leibnitz' Philoſophie ꝛc. S. 32. u. ff.

**) Drobiſch: Empir. Pſych. S. 52 u. ff. — Bolzano's Wiſſenſchaftslehre (Sulzbach, v. Seidel, 1837), III. S. 60.

und uns von dieſem gewöhnlich leichter beſtimmen laſſen, als von dem Begriffe ſelbſt. Wo wir ein ſolches Bild nicht zu ſchaffen vermögen, da gewinnt auch der Begriff ſelten einen feſten Halt. Dieſer Fall tritt beim einfachen Punkte, beim einfachen Zeittheile, bei der einfachen Subſtanz und überhaupt in beinahe allen Fällen ein, wo wir ein einfaches, ſinnlich nicht Vorſtellbares und nur im Begriff zu Faſſendes vor uns haben. Er darf uns aber, eben weil er nur in der Einbildungskraft ſeinen Sitz hat, auch gar nicht irre an Demjenigen machen, was wir einmal unabhängig davon aus reinen Begriffswahrheiten, alſo mit Nothwendigkeit erkannt haben. Darum beſtand auch Leibnitz mit Beharrlichkeit auf dem Daſein einfacher und folglich den Geiſtern analoger Subſtanzen als Beſtandtheile der Materie, ungeachtet er dieſelben eben ſo wenig wie wir oben die einfachen Punkte ſinnlich nachweiſen, ja nicht einmal ein Bild von demſelben zur Veranſchaulichung entwerfen konnte.

Nachdem ſo die Materie*) als ſelbſtändiges Ausgedehnte aufgehoben und zu einem objectiven (nach Herbart's Ausdruck) beim Zuſammenfaſſen der Dinge mit Nothwendigkeit ſich aufdringenden, gleichwohl nicht reellen Scheine herabgeſetzt worden, ſchien die Schwierigkeit, welche Descartes gegen die Möglichkeit des Einwirkens der Geiſter als des Unausgedehnten auf die Materie als das Ausgedehnte, alſo generiſch Ungleichartige erhoben hatte, und welche Malebranche zur Aufnahme des Occaſionalismus veranlaßte, hinweggeräumt zu ſein. Es gab ſtatt der unter ſich ungleichartigen Geiſter und Materie durchgehends gleichartige einfache geiſtige Weſen und alle äußeren Einwirkungen, welche wir, von der ſinnlichen Erfahrung genöthigt, außer uns wahrzunehmen glauben, reducirten ſich ſtatt auf die Einwirkung der Geiſter auf die heterogene leibeigene Materie, auf die Einwirkung homogener einfacher Weſen auf und unter einander ſelbſt. Zwiſchen den Körpern nehmen wir Einwirkungen wechſelſeitig wahr; Körper aber als ſolche ſind nicht wahrhaft, ſondern nur die einfachen Theile derſelben ſind; die allein können es alſo auch ſein, welche hier wirken, und die Wirkungen, welche wir zwiſchen den Körpern wahrzunehmen glauben, können nur die Reſultate derjenigen ſein, die zwiſchen den einfachen Theilen derſelben ſtatthaben.

*) Ueber Leibnitz' frühere Vorſtellungen von der Materie vgl. die neuerliche treffliche Abhandlung Hartenſtein's: De materiae apud Leibnitium notione commentatio. Leipzig, 1846.

Allein gerade hier erſt fand Leibnitz die eigentliche, wie er meinte, nicht zu hebende Schwierigkeit. „Es gibt," ſagt er*), „im ſtrengen metaphyſiſchen Sinne keinen reellen Einfluß einer Subſtanz auf eine andere, und man muß daher (mit Descartes) allerdings zugeben, daß alle Dinge ſowohl als ihre Eigenſchaften fortwährend durch Gottes Wirkſamkeit erzeugt werden. Um aber das Problem zu löſen, iſt es nicht genug, wie der Occaſionalismus, eine Urſache im Allgemeinen anzuführen und kurzweg einen deus ex machina anzunehmen; denn wenn ſich Alles ſo von ſelbſt macht ohne weitere mögliche Erklärung, ſo heißt dies ganz eigentlich zum Wunder ſeine Zuflucht nehmen. Die Philoſophie aber muß Gründe angeben und erkennen laſſen, wie die Dinge übereinſtimmend mit dem Begriffe des Gegenſtandes, um welchen es ſich handelt, nach der Weisheit Gottes ſich entwickeln."

Nun verwarf er ſowohl den reellen phyſiſchen Einfluß einer Subſtanz (Monade, einfaches Weſen) auf die andere mittels Uebergangs eines Theilchens aus Einem in's Andere; „denn," ſagte er, „die Monaden haben keine Fenſter, durch welche irgend etwas ein- oder austreten könnte," als den Occaſionalismus, „denn das heißt einen deus ex machina einführen in einer ganz natürlichen und gewöhnlichen Sache, wo er vernünftigerweiſe nicht anders mitwirken ſollte, als er in jedem anderen natürlichen Ereigniſſe mitwirkt." **)

Daß er den phyſiſchen Einfluß der Subſtanzen ſo kurz abfertigte, gründete ſich auf einen weitverbreiteten, zum Theil noch jetzt gang und gäben Irrthum. Faſt allen ſeinen Zeitgenoſſen und ihm ſelbſt ſchien der phyſiſche Einfluß, ſollte er anders dieſen Namen verdienen, nicht anders ſtattfinden zu können, als indem ſich von der einen (thätigen) Subſtanz ein Theil ablöſe und in die andere (leidende) Subſtanz übergehe. Nun hatten die einfachen Monaden weder Theile, von denen ſich einer ablöſen konnte, noch Ausdehnung, um den abgelöſten in ſich aufzunehmen, alſo — gab es keinen phyſiſchen Einfluß ***). Descartes hatte folgen-

*) Nouv. système, S. 127.

**) II. Eclaircissement, S. 134.

***) Es iſt nicht unintereſſant, neben dieſer Beweisführung jene zu betrachten, die M. G. Hauſch in ſeinen: princ. phil. geometrico modo demonstrata liefert, und durch welche er, wie er in der Widmung an den Prinzen Eugen ausſpricht, die Lehre ſeines Meiſters erſt recht feſtgeſtellt zu haben meinte. Sie heißt dort: Theor. XV. Nulla monas derivativa physice influere potest in

dermaßen geſchloſſen. Die Seele kann auf Materie nicht wirken, weil ſich nichts von ihr trennen kann, denn ſie iſt einfach: die Materie nicht auf die Seele, denn dieſe iſt ausdehnungslos, kann alſo nichts Ausgedehntes, kein Theilchen der Materie, das wieder Materie iſt, aufnehmen. So ſchien, wenn man den phyſiſchen Einfluß mittels Ueberganges materieller Theile als die einzige Möglichkeit realen Einfluſſes der Subſtanzen auf einander anſah und jenen mit Recht für unmöglich erklärte, ſowohl ſein Occaſionalismus als Leibnitz' **accord mutuel**, der blos ideale Einfluß überhaupt, außer Zweifel. Leibnitz ſelbſt, da er ſich von mehreren Seiten, beſonders von Foucher, lebhaft widerſprochen ſah, ſuchte ſich durch folgendes Beiſpiel zu rechtfertigen, das nach ſeiner Gewohnheit, die Lieblingsgedanken häufig faſt mit denſelben Worten zu wiederholen, öfter wiederkehrt: „denket Euch zwei Thurm- oder auch Taſchenuhren, die vollkommen übereinſtimmen. Dies kann auf dreierlei Weiſe geſchehen. Die erſte beſteht in dem wechſelſeitigen Einfluſſe einer Uhr auf die andere; die zweite in der Sorge eines Menſchen, der auf beide be-

interius alterius monadis derivativae. Demonstr. Quandoquidem monades omnibus prorsus partibus carent (per. def.), in monadibus etiam derivativis nullae partes continuo mutare possunt locum suum (per. ax.). Sed si in monadibus derivativis nihil prorsus datur, quod locum suum continuo mutare possit, nec intelligibili modo explicari potest, quomodo in interiori monadum derivativarum motus ullus excitari, dirigi, augmentari aut diminui possit (per. def.), consequenter nulla in iisdem fieri potest per motum internum mutatio (per. def.). Sed in cujus interiori nulla, mediante motu interno, fieri potest mutatio, in illius interius etiam nihil physice influere potest (per. def.). Quamobrem nulla omnino monas derivativa in interius alterius monadis derivativae physice influere potest. Q. E. D. Theorem. XVI. In monadem creatam forinsecus nec substantia nec accidens intrare potest. Demonstr. Cum nihil in interius monadis creatae physice influere possit (per theor. praec.), nihil etiam in eandem ab extra ingredi potest, nec substantia nec accidens (per. def.) in monadem creatam forinsecus intrare possunt. Q. E. D. So frembartig, ja ſelbſt abgeſchmackt uns dieſes Quod erat demonstrandum erſcheinen mag, ſo kann doch Niemand läugnen, daß dieſer Anhänglichkeit auch an die äußeren unweſentlichen Formen der Mathematik das Beſtreben zu Grunde lag, das Weſentliche der mathematiſchen Methode, die Klarheit und Beſtimmtheit ihrer Begriffe auch auf das philoſophiſche Denken zu übertragen. Daß dieſes Beſtreben, welches die Grundlage jeder wahren Methode der denkenden Forſchung ausmachen muß, auf mathematiſche Form allenthalben zurückführt, hat wenigſtens zum Theil ſchon Herbart bewieſen.

ſtändig Acht gibt; die dritte darin, beide ſo kunſtreich und kunſtgerecht zu verfertigen, daß man in der Folge ihrer Uebereinſtimmung gewiß ſein kann.“ *) ... „Der Weg des Einfluſſes iſt jener der gemeinen Philoſophie; da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Theile aus einer in die andere Subſtanz übergehen können, ſo iſt dieſer Ausweg damit ſchon zu Boden geſchlagen. Der Weg der beſtändigen Aſſiſtenz von Seite des Urhebers iſt jener der occaſionellen Urſachen, aber ich glaube, daß man hier einen **deus ex machina** in einer ganz natürlichen und gewöhnlichen Sache in's Spiel bringt, wo Gott vernunftgemäß nicht anders wirkſam ſein kann, als er es in allen übrigen natürlichen Ereigniſſen iſt. Alſo bleibt nur eine Hypotheſe übrig: der Weg der Harmonie; Gott hat vom Anfang der Dinge her jede von je zwei Subſtanzen ſo eingerichtet, daß ſie zufolge ihrer inwohnenden, zugleich mit ihrem Daſein empfangenen Geſetze beſtändig mit der andern dergeſtalt übereinſtimmt, als gäbe es eine wechſelſeitige wahrhafte Einwirkung zwiſchen beiden, oder als hätte Gott beſtändig ſeine Hand im Spiel **).

Leibnitz' eigenthümlicher Gang, der ſich allmälig durch und an ſeinen Gegnern recht heranbildete, macht es hier nöthig, einzuhalten und einen tiefern Blick in ſein Syſtem zu thun. Setzen wir an die Stelle jener Uhren die einfachen Monaden. Dieſe haben Kräfte, weil ſie Subſtanzen ſind und zwar einfache Subſtanzen; denn Leibnitz dehnt den Umfang dieſes Begriffs ſo weit aus, daß er auch einen ganzen Inbegriff von Subſtanzen Eine Subſtanz nannte. „Subſtanz aber iſt ihm jedes Weſen, das der Thätigkeit fähig iſt,“ und „die Subſtanz eines Dinges ſelbſt beſteht in der Kraft zu handeln und zu leiden ***).“ Statt Subſtanz überhaupt verſtehe man hier durchgehends „einfache Subſtanz,“ denn die zuſammengeſetzte hat als ſolche keine Kraft, ſondern nur inſofern die ſie ausmachenden einfachen Beſtandtheile zuſammen eine gewiſſe Summe von Kraft beſitzen. Die Weſen ſind aber der Thätigkeit nicht nur fähig, ſondern auch in der That thätig, denn: „Thätigkeit iſt unmöglich ohne Vermögen thätig zu ſein; aber auch Vermögen wäre ein leeres Wort, wenn es niemals in Thätigkeit übergehen könnte ****).“

*) **II. Eclaircissem. S. 134.**

**) **II. Eclaircissem.** Faſt mit denſelben Worten auch im **III. Eclaircissem. à M. Foucher.**

***) **Principes de la nature et de la grâce, S. 714.**

****) **De ipsa natura, S. 157.**

Sie ſind ferner nicht nur zeitweilig, ſondern fortwährend thätig, denn nicht nur jedes Thätige iſt eine beſondere Subſtanz, ſondern auch jede einzelne Subſtanz wirkt ohne Unterbrechung fort, ſelbſt die Körper nicht ausgenommen, in welchen ſich niemals abſolute Ruhe findet*). Das Letztere folgt aus dem Erſteren; ſind die Theile nicht in Ruhe, ſo iſt es auch das Ganze nicht, wenigſtens nicht abſolut, wenn auch ſeine relative Lage gegen äußere Gegenſtände vielleicht nicht ändert. Jedoch beſchränken ſich alle dieſe Kräfte auf die einfache Subſtanz ſelbſt; nach außen können ſie nicht wirken nach dem berühmt gewordenen Grundſatze von den fehlenden Fenſtern der Monaden. Innerhalb der Monade ſelbſt ſind ſie aber fortwährend wirkſam; denn wäre irgend eine es zu irgend einer Zeit nicht, ſo könnte ſie es niemals ſein, weil es „durchaus kein Mittel gibt, durch welches aus der Einen in die Andere Etwas übertragen, oder in der letzteren durch die erſtere irgend eine innerliche Bewegung von außen erzeugt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte**).“ Sind aber die inneren Kräfte der Monade fortwährend thätig, ſo erzeugen ſie auch fortwährend Veränderungen in derſelben, ſo daß „der Zuſtand des Wechſels in der Monade ein continuirlicher wird***)“ und, da ſie von außen nicht beſtimmt werden können, „die naturgemäßen Veränderungen der Monade aus einem inneren Princip in denſelben abfolgen****),“ ſo daß „eine jede ihrer eingepflanzten Naturkraft (vim insitam) und ihren der Außenwelt angepaßten Geſetzen folgt, worin die Einheit der Seele und des Körpers beſteht†).“ Nach dem Princip der indiscernibilium muß ferner „jede Monade verſchieden ſein von jeder anderen, denn ſchon in der Natur gibt es nicht zwei Weſen, die einander vollkommen gleich und wo wir außer Stande wären, eine innere oder auf eine innere Beſchaffenheit gegründete Verſchiedenheit nachzuweiſen††).“ Dieſe Verſchiedenheit liegt bei den einfachen Weſen in ihren Qualitäten. Ohne dieſe „würde jedes Mittel fehlen, irgend

---

*) De ipsa nat. S. 157.

**) Monadolog. S. 705.

***) Daſelbſt S. 705.

****) Daſelbſt S. 705.

†) De ipsa natura, S. 157.

††) Monadol. S. 705. Die Anekdote von den vergeblich geſuchten zwei völlig gleichen Blättern im königl. Hofgarten zu Charlottenburg iſt bekannt.

einen Wechsel an den Dingen gewahr zu werden, weil Dasjenige, was am Zusammengesetzten erscheint, nur von den einfachen Bestandtheilen (ingrediens) desselben herrühren kann. Bei Monaden aber, sobald sie gar keine Qualitäten hätten, wären eine von der andern ganz und gar nicht verschieden, nicht einmal der Quantität nach differirend: folglich würde, den Raum als erfüllt vorausgesetzt, jeder Ort der Bewegung beständig nichts Anderes, als ein vollkommenes Aequivalent dessen erhalten, was er schon früher besaß, mithin jeder Zustand des Dinges jedem Anderen in allen Stücken völlig gleich sein*).» Worin diese Qualitäten bestehen, ob sie erkennbar seien oder nicht, reell oder ideell, darüber spricht sich Leibnitz nirgendwo entscheidend aus. Man kann annehmen, daß er darunter Dasjenige verstanden habe, was er détail de ce, qui se change nennt, und worin der Grund liegt, daß in jeder Monade zu einem gegebenen Zeitpunkt gerade diese und keine anderen Zustände stattfinden können, als diejenigen, welche in selbem Zeitpunkt in ihr wirklich stattfinden. Der Ausdruck ist jedenfalls etwas dunkel. Feuerbach ist der Ansicht**)," Leibnitz verstehe unter demselben nicht sowohl das inwohnende Gesetz der Aufeinanderfolge und regelmäßigen Selbsterzeugung der Vorstellungen, welches in jeder Monade ein anderes sein muß, soll sie andere Vorstellungen als die übrigen besitzen, sondern vielmehr diese autonomischen Veränderungen der Monade selbst und wolle diese die Qualitäten derselben genannt wissen. In diesem Falle hat dann jede Monade nicht eine, sondern so viele Qualitäten, als sie einzelne Veränderungen besitzt, also unendlich viel. So viel steht gewiß, daß dieses „détail de ce, qui se change" es ist, was die specifische Verschiedenheit und bunte Mannigfaltigkeit der einzelnen Monaden untereinander begründet***)." Die Veränderungen in der Monade, mögen sie selbst deren Qualitäten, oder nur Folgen des jeder Monas als specielle Qualität immanenten individuellen Veränderungsgesetzes sein, sind Kraftäußerungen derselben und die Monas ist vollkommen „spontan," sie ist selbst die „eigene und einzige Ursache ihrer Handlungen." Denn, wie schon Aristoteles richtig bemerkte, „spontan, freiwillig ist Dasjenige, wovon das Princip in

*) Monadol. S. 705.

**) Leibnitz' Phil. ꝛc. S. 51.

***) Leibnitz' Phil. ꝛc. S. 51.

dem Handelnden selbst liegt," folglich hängt sie von nichts Anderem ab, als von Gott und sich selbst.

Daraus folgt schon von selbst, was das für Veränderungen seien. Sie finden nur in einfachen Wesen statt, ohne Veranlassung von außen, als von innen kommende und innen bleibende, also spontane, völlig ideale Bestimmungen; dergleichen sind nur die Vorstellungen. „Diese und ihre Veränderungen sind das Einzige, was man in den einfachen Wesen antrifft. In ihnen allein bestehen alle inneren Thätigkeiten der Monaden*)." — „Eine Vorstellung," fährt Leibnitz fort, „ist jener vorübergehende Zustand, der eine Vielheit in der Einheit umschließt; denn da jede natürliche Veränderung stufenweise vor sich geht, so ändert sich in der Seele (der einzigen wahren substanziellen Einheit und Einfachheit) Einiges, Anderes bleibt. Dadurch entsteht in jeder einfachen Substanz eine Mehrheit von Zuständen und Verhältnissen, ungeachtet sie keine Theile hat... Einer solchen Vielheit werden wir uns schon bewußt, wenn wir wahrnehmen, daß selbst unser kleinster Gedanke noch eine Vielheit, wenigstens seinem Gegenstande nach, enthalte**)." Ob sich Leibnitz hier nicht getäuscht habe, und ob es wirklich unter unseren Vorstellungen keine einzige, ob es nicht vielmehr sehr viele gebe, die sich auf keine Vielheit von Gegenständen, sondern auf einen einzigen beziehen, wollen wir für jetzt dahingestellt sein lassen. Genug, Leibnitz erklärt Zustände, welche eine Vielheit (von Veränderungen) in der Einheit (der einfachen Monade) einschließen, schlechtweg für Perceptionen und unterscheidet sie von den bewußten Vorstellungen oder Apperceptionen. Nach ihnen bestimmen sich die Rangstufen der Monaden. Jene, die durchgehends nur Perceptionen oder dunkle Vorstellungen besitzen, heißen Entelechieen, ein Name, der ihres Selbstgenügens, ihrer Autarkeia wegen allen Monaden zukommt (ἐχοῦσι τὸ ἐντελές), jene, deren Vorstellungen, zum Theile wenigstens deutlich und vom Bewußtsein begleitet sind, Seelen (âmes).

Bis hieher haben wir die Monaden als völlig freithätig betrachtet, befinden uns aber zugleich noch in Bezug auf die einzelne Monade auf dem Standpunkte eines vollkommenen Idealismus, der nur durch das jeder Monade inwohnende Gesetz ihres Veränderungsablaufs, welches

*) Monadol. S. 706.
**) Daselbst S. 706.

in jeder Monade ein anderes ist, eine bestimmte Richtung empfängt. Soll also eine Art Zusammenhang in diese mannigfachen und von einander wechselseitig gänzlich unabhängigen Reihen von Veränderungen gebracht werden, so daß sich mit der Veränderung in der einen Monas die correspondirende in der andern zugleich vorfinde, was durch besondere Einwirkung der Einen auf die Andere nicht geschehen kann, und durch die blos gelegenheitliche der Gottheit nicht geschehen soll, damit das Ganze nicht planlos zusammengewürfelt, sondern vom Standpunkt der höchsten Weisheit aus geordnet erscheine: so muß von diesen den Monaden inwohnenden Gesetzen aus gewirkt werden. Diese Gesetze müssen so beschaffen sein, daß sich, so oft nach dem in einer der Monaden thätigen Gesetze zu einem gewissen Zeitpunkt ein bestimmter Zustand eintritt, in allen übrigen Monaden in Folge ihrer Gesetze die entsprechenden und anpassenden erzeugen. Zu deren Auswahl gehört erstens eine vollständige Erkenntniß aller überhaupt möglichen Gesetze dieser Art, deren wegen der unendlichen Anzahl der Monaden auch unendlich viele sind, sammt den Reihen von Veränderungen, welche in alle Ewigkeit aus ihnen folgen, also eo ipso eine unendliche Erkenntniß; ferner ein unendlicher Wille, der aus der unermeßlichen Menge möglicher Gesetze und Folgenreihen gerade diese gewählt hat, um eine zu jeder Zeit vollkommenste Welt zu schaffen; und endlich eine unendliche Macht, um diese Gesetze in den Monaden auch wirklich zur Thätigkeit zu bringen. Unendliche Erkenntniß, vollkommenster Wille und größte Macht sind aber nur die Attribute Gottes, dem allein wir die Wahl und Belebung der Veränderungsgesetze der Monaden und dadurch mittelbar das Dasein aller aus diesen, wie Folgen aus ihren Gründen, zu jeder gegebenen Zeit hervorgehenden Wirkungen verdanken.

Aus diesem Grunde durfte Leibnitz von Gott, dem Urgrund aller Dinge, sagen: „er sei jene nothwendige Substanz, in welcher sämmtliche (mögliche und wirkliche) Veränderungen formaliter ihren Grund und Urquell haben*).“ Denn sein „Verstand ist die Quelle der ewigen nothwendigen Wahrheiten,“ in welchen jene Gesetze begründet sind, und welche ihn zu der Wahl derjenigen bestimmten, welche dem allgemeinen Besten am zuträglichsten sind (choix du Meilleur).

*) Monadol. S. 708.

In ihm iſt „die Macht als Quelle von Allem, die Erkenntniß, die alle Ideen umfaßt, und der Wille, der verändert und ſchafft nach dem Princip des allgemeinen Beſten*).“ Gott mußte wollen, daß das Ganze ſo eingerichtet werde, wie er erkannte, daß es am beſten ſei, er mußte es auch ſo vermögen. Alle jemals ſtattfindenden Veränderungen ſind längſt von Anbeginn her in jeder Monade oder vielmehr in dem ihr von Gott eingepflanzten Veränderungsgeſetze virtuell vorhanden, und laufen wie aufgezogene Uhrfedern nacheinander ab. Auf dieſe Weiſe wird die ganze reale Welt mit allen wechſelnden und bleibenden Zuſtänden das Abbild einer idealen Welt von Geſetzen in Gottes Verſtande. Was ſich in dieſer idealen Welt wie Grund und Folge verhält, wird in der realen zur (ſcheinbaren) Urſache und Wirkung. Denn „ein Geſchöpf heißt vollkommener als ein anderes, ſobald ſich an ihm Etwas findet, was den vollſtändigen rein aprioriſchen Grund deſſen abzugeben vermag, was an dieſem Andern geſchieht, und deshalb ſagt man, es wirke auf dieſes Andere**).“ Das Wirken iſt ein bloßes Wort, eine Redensart, ein gedachtes Wirken, denn ein reales ſoll ja abſolut unmöglich ſein. Das was ſich an dem Erſten von der Art findet, daß es die Urſache eines Zuſtandes an dem Zweiten abgeben zu können ſcheint, iſt nur eine reale Folge des innern Geſetzes dieſer erſten Monade, eine ihrer inneren wirklichen Veränderungen, ein Theil ihres immanenten realen Geſchehens ſelbſt. Der Einfluß aber unter den Subſtanzen von Monade auf Monade iſt blos ein idealer und dieſer gelangt zu ſeiner Wirkung nicht anders, als durch die Dazwiſchenkunft Gottes ſelbſt, indem im Kreiſe ſeiner Ideen jede Monade mit Recht verlangen darf, daß er bei Anordnung und Regelung des Weltgebäudes auch auf ſie und ihre jetzigen und künftigen Veränderungen Rückſicht nehme. Denn „da keine geſchaffene Monade einen Einfluß auf das Innere einer anderen nehmen kann, ſo bleibt dies als das einzige Mittel übrig, die Eine in der Abhängigkeit von der Anderen zu erhalten..... Daher ſind auch zwiſchen den geſchaffenen Subſtanzen Thätigſein und Leiden wechſelſeitig. Denn Gott findet, ſobald er zwei einfache Subſtanzen vergleicht, an jeder derſelben Gründe, welche ihn beſtimmen, die Eine in gewiſſen Beziehungen der Anderen

*) Monadol. S. 708.

**) Daſelbſt S. 709.

anzupaſſen, woraus folgt, daß dieſelbe, die uns von einem gewiſſen Geſichtspunkt aus als thätig erſchien, von einem andern aus uns als leidend erſcheinen kann; und zwar thätig, inſofern dasjenige, was man an ihr mit Deutlichkeit wahrzunehmen im Stande iſt, dazu dient, den Grund deſſen anzugeben, was an der Anderen vor ſich geht; leidend aber, inſofern der Grund deſſen, was ſo eben an ihr geſchieht, in demjenigen anzutreffen iſt, was an einer anderen Monade mit Deutlichkeit unterſchieden werden kann*).» Was wir alſo Urſache und Wirkung an verſchiedenen Subſtanzen nennen, ſind nur verſchiedene Beſtimmungen, welche die Gottheit einer Jeden von Beiden mit Rückſicht auf die Anderen beigelegt hat. Urſache und Wirkung ſind ſie nur für uns, nur für den Beſchauer, an ſich ſind beide Beſtimmungen gegen einander völlig indifferent, und die Gottheit muß ihre beſonderen Gründe gehabt haben, ſie an beiden Monaden gerade ſo eintreten zu laſſen, daß wir auf die Vermuthung gelangen, die Eine ſei die Urſache der Anderen. Dieſe Gründe laſſen ſich in Gottes Verſtande allerdings wie Sätze betrachten, deren einer den andern zur Folge hat, ſo daß z. B. die Beſtimmung a an der Subſtanz A da ſein muß, weil die Beſtimmung b an der Subſtanz B da iſt, und der Satz: „a iſt an A» als Grund des Satzes: „b iſt an B» erſcheint; darum iſt aber weder a die Urſache von b, noch b die Urſache von a, weil ja ein- für allemal kein Ding auf das andere wirken, alſo auch keines die reale erzeugende Urſache irgend einer Beſtimmung an einem andern werden kann.

Urſachen und Wirkungen an verſchiedenen Subſtanzen ſind daher blos todte Beſtimmungen, die nur uneigentlich dieſen Namen verdienen, und deren Eine allenfalls gänzlich wegbleiben könnte, ohne die andere wegfallen zu machen. Denn die Urſache ſelbſt iſt in dieſem Falle ganz und gar nicht die Bedingung des Eintrittes der Wirkung; die letztere iſt blos eine Folge des ihrer Monade von Anbeginn her inwohnenden Geſetzes, ſo wie die (ſcheinbare) Urſache an der andern Monade gleichfalls nichts als eine Folge des dieſer letzteren inhaftenden Geſetzes iſt, und nur der Umſtand, daß Gott dieſe beiden Geſetze von Anfang her ſo gewählt und eingerichtet hat, daß einſt kraft derſelben zu gleicher Zeit an beiden Monaden ſolche Veränderungen eintreten

*) Monadol. S. 709.

müſſen, die zu einander im Verhältniſſe von Urſache und Wirkung zu ſtehen ſcheinen, dieſer Umſtand gibt ihnen den ſeit Ewigkeit her präſtabilirten Zuſammenhang.

Wie es aber komme, daß wir trotz dieſer vollkommenen realen Unabhängigkeit jeder Monade für ſich von aller äußeren urſachlichen Wirkſamkeit und ihrer ausſchließenden Schöpferkraft ſämmtlicher inneren Veränderungen aus ſich ſelbſt, als den nothwendigen Folgen ihrer immanenten Veränderungsgeſetze, doch zu der Vorſtellung eines urſachlichen Zuſammenhangs der Dinge untereinander gelangen, davon gibt Leibnitz die eigenthümliche Erklärung: „Dieſe innige Verknüpfung (liaison), oder die Uebereinſtimmung aller geſchaffenen Dinge (die, wie wir oben ſahen, durch den Zuſammenhang der idealen Welt der immanenten Geſetze untereinander entſteht) mit jedem Einzelnen und jedes Einzelnen mit allen Uebrigen macht, daß jede einfache Subſtanz Beziehungen an ſich trägt, die ein Abdruck aller übrigen Subſtanzen ſind, und folglich jede einzelne gleichſam als ein lebender immerwährender Spiegel des Univerſums erſcheint *)."

Die Gottheit als Weltbaumeiſter erſcheint hier unter dem Bilde eines Moſaikkünſtlers, der aus den einzelnen Monaden wie aus Steinchen das ganze Weltgebäude zuſammenſetzt, und dabei ſehr wohl im Sinne haben muß, welche Stellung jedes ſo oder anders gefärbte Steinchen einnehmen müſſe, um den gewünſchten Effect hervorzubringen. Jedes Steinchen oder Stiftchen befindet ſich gegen jedes andere in einem beſtimmten Verhältniß der Lage und zwar gegen jedes in einem andern. Dieſe Verhältniſſe überblickt aber nur der ordnende Künſtler. Nur ſeinem Geiſte iſt das Ganze gegenwärtig nach Zweck und Abſicht, das Steinchen ſteht in dieſen Verhältniſſen, ohne davon, abgeſehen von der inneren Unfähigkeit, eine Kenntniß zu haben. Inſofern es aber in ſeinen eigenen Verhältniſſen ſteht, wird es durch dieſelben Urſache gewiſſer Beſtimmungen an der Lage aller übrigen Steinchen, die ſämmtlich anders angeordnet ſein könnten und ſein würden, wenn dieſes einzige Steinchen mangelte. Die Monaden nun haben untereinander und zum geordneten Kosmos ein ganz ähnliches Verhältniß wie die Steinchen unter ſich und zum Moſaikbilde, das ſie ausmachen. Jede Monade hat beſtimmte Verhältniſſe zu jeder andern, und

*) Monadol. S. 709.

wird dadurch Grund gewiſſer Beſtimmungen an dieſen. In dieſem Sinne heißt ſie (ſehr uneigentlich) ein Spiegel derſelben. Die Verhältniſſe ſind aber für dieſelbe völlig äußerlich, völlig objectiv, ſie weiß ſelbſt von denſelben nichts; nur die oberſte Intelligenz des Weltbaumeiſters kennt ſie vollſtändig und vermag daher aus der Lage und dem Verhältniß einer einzigen Monade jene aller Uebrigen zu erſchließen.

Die Verhältniſſe, in welchen eine Monade ſteht, und die Beſtimmungen, welche ſie dadurch an anderen Monaden erzeugt, deren Erkenntniß daher eine wenn auch nur geringe und undeutliche Vorſtellung von den letzteren gibt, verhalten ſich zu der Monade ſelbſt, wie die Bilder der ſie umgebenden Gegenſtände zu dem Spiegel, welcher dieſelben auffängt. Dieſe ſind für den Spiegel ſelbſt Nichts, ſie ſind nur für den Beſchauer Etwas. Dieſer gewahrt die Bilder und ſchließt daraus auf das Vorhandenſein, auf Nähe und Ferne der erzeugenden Gegenſtände. Eben ſo würde eine ſo vollkommene Intelligenz, wie jene des Weltbaumeiſters, aus Lage und Beſchaffenheiten einer einzelnen Monade, d. i. aus den an ihr befindlichen objectiven Verhältniſſen und Beziehungen zu den übrigen Monaden die Conſtruction und Anordnung des ganzen übrigen Weltalls zu beurtheilen im Stande ſein, auf ähnliche Weiſe, wie im geringeren Grade ein Maler aus wenigen Strichen die Anlage eines Gemäldes, oder ein Geometer aus der gegebenen Lage einer Linie und zweier Winkel das ganze Dreieck zu erkennen vermag.

So innig zuſammenhängend und nach ſo beſtimmten unverrückbaren Geſetzen geordnet dachte ſich Leibnitz das Univerſum. Gott wählte dieſe Geſetze, weil ſie die einzigen waren, welche die beſte Welt ſchaffen konnten, die er kraft ſeiner Heiligkeit ſchaffen wollte und kraft ſeiner Macht zu ſchaffen vermochte; jede andere hätte dem Begriffe Gottes widerſprochen. Dies war ihm ſo gewiß, daß er darauf ſein unerſchütterliches Vertrauen gründete, das Uebel in der Welt ſei ein nothwendiges Uebel, wenn es eines ſei, und zwar das kleinſte aus allen möglichen Uebeln; im Grunde ſei es aber gar keines, ſondern erſcheine uns als ein ſolches nur von unſerm untergeordneten Standpunkt aus, während es auf das Ganze irgend einen wohlthätigen Einfluß hat.

Noch aber würde dieſes Univerſum einen traurigen Anblick darbieten. Die Monaden ſind wirklich noch nichts, als todte Spiegel, die

von ihren eigenen Bildern (Verhältniſſen) nichts wiſſen. Das einzige die Letztern vorſtellende Weſen iſt die Gottheit und dieſe iſt zugleich das ſie am vollkommenſten vorſtellende Weſen. Die vermittelnden Stufen zwiſchen dem gänzlichen Mangel alles Vorſtellens und dem vollkommenſten Vorſtellen findet Leibnitz in dem mehr oder minder deutlichen Vorſtellen, wodurch die oben genannten Kaſten: Entelechieen, Seelen, niedere und höhere Geiſter ſich unterſcheiden.

Man unterſcheidet an der Monade ein Inneres und Aeußeres, innere unabhängige, ſpontane Veränderungen und äußere, objective Beziehungen und Verhältniſſe zu andern: Spiegelbilder. Um uns hier eines Gleichniſſes zu bedienen, ſtellen wir uns einen Mann vor, der über und über in eine ſpiegelnde Rüſtung gehüllt iſt und mit geſchloſſenen Augen daſteht. Dieſer Mann hat Vorſtellungen von denen er weiß, aber von den Bildern, welche unterdeß die umgebenden Gegenſtände auf ſeine Rüſtung werfen, weiß er nichts. Seine Vorſtellungen ſind von dieſen äußeren Bildern ganz unabhängig, ſie ſind, mit Leibnitz zu reden, ſeine perceptiones, die Bilder ſeine repraesentationes. Jene ſind ein Inneres, dieſe ein Aeußeres für ihn, und beide brauchen ſo wenig zu harmoniren, wie die wirklich vorhandene Welt mit der idealiſtiſchen iſolirten Weltanſchauung, die ſich in jeder Monade bildet, zu harmoniren braucht. Der Mann mag glauben, ſich in einem Garten zu befinden, während in ſeiner Rüſtung ſich der Saal abſpiegelt, darin er ſich in der That aufhält.

Idealismus und Realismus werden hier ſcharf aus einander gehalten. Jede Monade hat ihren aparten Idealismus, ihre ſinguläre Weltanſicht, ihre eigene mögliche Welt, während es doch nur eine einzige wirkliche Welt gibt und geben kann. Soll nun nicht ein beſtändiger Conflict der geträumten ideellen mit der wirklichen Welt entſtehen, ſo muß das Aeußere in das Innere verwandelt, die objectiv (gleichſam) an der Außenſeite der Monade als Spiegelbild vorhandene Vorſtellung der wirklichen Welt muß zur innern ſubjectiven gemacht, die Monade muß ſich ihres Spiegelbildes der wirklichen Welt bewußt werden. In dem Beiſpiel, das wir oben zu Hilfe nahmen, würde dies z. B. dadurch geſchehen, daß der Träger der Rüſtung die an derſelben befindlichen Spiegelbilder gewahr und dadurch ſeines Irrthums inne würde, ſich im Freien zu befinden. Bei der Monade geſchieht es durch eine Art pſychologiſchen Proceſſes, der auch den Grund

zur Trennung dunkler und deutlicher Vorſtellungen herleiht, indem die blos äußerlichen Spiegelbilder dunkel, diejenigen aber, deren ſich die Monade bewußt geworden, ihre deutlichen Vorſtellungen heißen.

Das Reſultat dieſes Proceſſes wird die Ueberzeugung ſein, daß die Monas, weil ihre innerliche Weltanſchauung nur das zum Bewußtſein gekommene Spiegelbild der wirklichen Welt ſein kann, die letztere ſo wie ſie wahrhaft iſt, vorſtellt, ihr Idealismus alſo mit dem wahren Realismus identiſch iſt. Möglich wird dies Reſultat nur durch die präſtabilirte Harmonie, vermöge welcher die ſich auf ſchöpferiſchem Wege in der Monas entwickelnden Vorſtellungen keine andern ſein können, als welche virtuell in ihrem immanenten ſpeciellen Veränderungsgeſetze präformirt ſind. Dieſes Veränderungsgeſetz hat Gott in die Monas hineingelegt, der auch die wirkliche Welt, deren Spiegelbild an der Außenſeite der Monade haftet, geſchaffen hat. Es hieße an ſeinem Wollen des allgemeinen Beſten zweifeln, wollte man nicht annehmen, daß er das Mutationsgeſetz in jeder einzelnen Monas ſo eingerichtet habe, daß in ihr nur Vorſtellungen ſich erzeugen, wie ſie der wirklichen Welt und der Beſtimmung der Monas in dieſer zu wirken und zu handeln, angemeſſen ſind.

Der Idealismus der einzelnen Monas iſt daher kein ſchlechthin freier, ſondern ein durch ihr immanentes Mutationsgeſetz bedingter, und beſteht nur in der Unabhängigkeit von realer äußerer Einwirkung, nicht aber von innerer. Das Veränderungsgeſetz ſelbſt hat ſeinen Grund in Gott und zwar in dem praktiſchen, dem Willenselement desſelben, kraft deſſen er das Beſte der Welt will. Eine ähnliche Beſchränkung des abſoluten Idealismus trifft man bei Fichte in ſeiner Berufung auf die moraliſche Weltordnung und die Beſtimmung des Menſchen, wobei er nur die bei Leibnitz noch mächtige und unvermeidliche Perſönlichkeit des Weltordners hinweggedacht hat.

Ohne daher eine Einwirkung von irgend einer der übrigen Monaden direct zu erfahren, ſteht jede Monas in gewiſſen Verhältniſſen zu jeder derſelben und erkennt dieſe Verhältniſſe kraft ihres immanenten Mutationsgeſetzes in größerer oder geringerer Anzahl, und mehr oder weniger deutlich. Ihre Vorſtellungen ſind idealiſtiſch, aber Gott hat dafür geſorgt, daß ſie der wirklichen realen Welt jederzeit entſprechen. Die Abweſenheit des directen cauſalen Zuſammenhanges kann unter dieſen Umſtänden unſerer praktiſchen Verpflichtung und wirklichen Thätigkeit keinen Schaden thun. Die Dinge wirken nicht auf die Seelen-

monas, dieſe aber empfindet ſie und ſtellt ſie vor, gerade ſo als ob ſie auf ſie wirkten. Ohne von ihnen genöthigt zu werden, ſtellt die Seelenmonas die Dinge vor, wie ſie wirklich ſind, und dies in Folge ihres immanenten Veränderungsgeſetzes, da Gott uns unmöglich kann täuſchen wollen, welches letzten Argumentes ſich auch ſchon Descartes bedient hat.

Es iſt nun klar, wie wir zu der Annahme eines cauſalen Zuſammenhanges gelangen. Dieſer findet in Wahrheit nicht ſtatt, aber er ſcheint ſtattzufinden. Wegen des gleichmäßig geordneten Ablaufs von Veränderungen in ſämmtlichen Monaden treten gewiſſe Veränderungen in mehreren gleichzeitig ein, wiederholen ſich dieſelben gleichzeitigen mehrmals, bis ſich bei dem Beſchauer allmälig die Idee ausbildet, daß dieſe gleichzeitig wiederkehrenden Veränderungen zuſammengehören, die eine nicht ohne die andere ſein kann, zwiſchen beiden alſo dasſelbe Verhältniß ſtatthabe, das wir ſonſt Urſache und Wirkung zu nennen gewohnt ſind. Da wir dies blos als eine Verknüpfung der gleichzeitigen Veränderungen beim Beſchauer, keineswegs aber die eine als hervorgebracht durch eine beſondere Kraftäußerung der andern anſehen, ſo macht ſich die Cauſalität hier ſchon als eine bloße Regel der Zeitfolge geltend, wofür ſie Hume und die Skeptiker ſpäter ausdrücklich erklärten. Nach Leibnitz bedeutet das Cauſalverhältniß zwiſchen a und b nichts Anderes als: die Veränderungsgeſetze zweier Monaden ſind ſo beſchaffen, daß ſobald in Folge des einen in ſeiner Monas der Zuſtand a eintritt, in Folge des andern in der zweiten Monas der Zuſtand b eintreten muß. Dann heißt der Zuſtand a und jeder ihm ähnliche die Urſache des Zuſtandes b und jedes ihm ähnlichen und dieſer die Wirkung von jenem. Er heißt aber nur ſo, er iſt es nicht, denn beide ſind völlig unabhängig von einander nach den immanenten Mutationsgeſetzen verſchiedener Monaden erfolgt.

Leibnitz ſelbſt nannte ſeine Monaden „geiſtige Automaten.“ Wie dieſe der Künſtler, nachdem er ſie gehörig aufgezogen hat, ſich ſelbſt überläßt, in der ſicheren Vorausſetzung, es werde jede Schraube und jedes Rädchen in denſelben ſeinerzeit gehörig eingreifen, um die Bewegungen hervorbringen zu helfen, die die Maſchine zu machen beſtimmt iſt: gerade ſo überläßt auch Gott die Monaden, nachdem er ihnen die paſſenden Geſetze eingeprägt hat, ihrer Selbſtthätigkeit, die ohne eigenes Zuthun ſtets mit jener aller übrigen zuſammenſtimmen muß.

Die präſtabilirte Harmonie, die wir ſo eben als ſtatthabend zwiſchen den freiſchöpferiſchen Vorſtellungen der Monaden und den objectiven äußerlich an denſelben in Folge des Zuſammenhanges der Welt ſich bildenden Spiegelbildern dargeſtellt haben, findet ſich auch zwiſchen den erſteren und den körperlichen Bewegungen. Vollkommnere Monaden machen den Mittelpunkt minder vollkommener aus, wie die Seele den des Körpers. Die Vollkommenheit aber richtet ſich nach der größeren oder geringeren Menge deutlicher Vorſtellungen, und ſcheidet darnach Entelechieen, Seelen und Geiſter, welche letzteren ſich ſchon bis zu abſtracten Begriffen und Vernunfterkenntniſſen zu erheben vermögen. Jede Monade trägt Beziehungen zu allen übrigen Monaden an ſich, ſie ſpiegelt das ganze übrige Univerſum vor. Sollte dies bis in's kleinſte Detail mit vollkommenſter Deutlichkeit geſchehen, ſo müßte jede einzelne Monas Gott ſein, denn dies würde eine unendliche Erkenntnißkraft vorausſetzen, weil unendlich viele Beziehungen vorhanden ſind. Sie erkennt daher von dieſen, ſo lange ſie blos Entelechie iſt, alle, ſobald ſie Seele iſt, den größten Theil ihrer Beziehungen und Verhältniſſe zu andern nur verworren (**confuse**). Deutlich erkennt eine Seele nur einen kleinen Theil derſelben, etwa die nächſten oder, im Vergleiche mit ihr ſelbſt, größten und mächtigſten. Die Beſchränkung der Monaden erſtreckt ſich daher nicht auf die Gegenſtände, welche ſie vorſtellt, die bei allen dieſelben ſind, nämlich das geſammte Univerſum, ſondern auf die Art und Weiſe, **wie** ſie dieſelben vorſtellen. Natürlich folgt daraus, daß jede Seele einen andern Theil der ſie umgebenden Dinge deutlich vorſtellt, z. B. ihren eigenen Körper*). Da aber der Raum ſtetig erfüllt iſt, ſo pflanzt ſich dieſes deutliche Vorſtellen einer Monade mittelbar durch das ganze All fort, indem die von der Monade a deutlich vorgeſtellten Monaden ſelbſt wieder andere deutlich vorſtellen, und ſo fort, was **Leibnitz** ſo ausdrückt: „Da die Materie zuſammenhängend iſt, und jede Bewegung im erfüllten Raume auf diſtante Körper eine Einwirkung im Verhältniß zu ihrer Diſtanz ausübt, ſo zwar, daß jeder Körper nicht blos von dem ihm zunächſt befindlichen afficirt wird und gewiſſer Weiſe mitempfindet, was dieſem widerfährt, ſondern durch deſſen Vermittlung auch mit jenen mitfühlt, welche an den ihn unmittelbar berührenden anſtoßen: ſo folgt,

*) Vergl. Monad. S. 709.

daß dieſe Einwirkung ſich auf was immer für eine Diſtanz hinaus erſtrecke, und jeder Körper alles mitempfinde, was im ganzen Univerſum geſchieht*).“ Deutlich alſo ſtellt die Seele nur ihren Körper vor, und inſofern dieſer durch den Zuſammenhang aller Materie im erfüllten Raume untereinander das Univerſum ausdrückt, „ſtellt die Seele, indem ſie ihren Körper vorſtellt, das Univerſum ſelbſt vor**).“ Wie es nun komme, daß die Veränderungen in den Körpern, ohne daß die Seele real auf denſelben einzuwirken vermag, doch regelmäßig erfolgen, läßt ſich aus den regelmäßigen inneren Veränderungen der einfachen Monaden erklären, welche die Körper conſtituiren. Die Körper, als Zuſammengeſetztes, ſind nicht wahrhaft; an ihnen kann daher auch keine Veränderung vorgehen, ſondern was wir eine Veränderung an einem Körper zu nennen pflegen, iſt nichts als das Reſultat aller gleichzeitig in den einfachen Monaden, welche den Körper ausmachen und denen allein wahrhafte Exiſtenz zukommt, vorgehenden oder vorgegangenen Veränderungen. Herrſcht aber, wie vorausgeſetzt, zwiſchen den Veränderungen in den einfachen Weſen und Theilen des Körpers die präſtabilirte Harmonie, ſo muß dieſe auch zwiſchen den Summen der gleichzeitigen Veränderungen in mehreren Körpern, alſo zwiſchen den (ſcheinbaren) Veränderungen dieſer Körper ſelbſt ſtattfinden. Das Reſultat der gleichzeitigen Veränderungen in den einfachen Theilen eines Körpers, welches dann eine Veränderung des Körpers ſelbſt heißt, läßt ſich am richtigſten mit der Summe vergleichen, weil die einzelnen Summanden, die Veränderungsreihen in den einfachen Theilen, von einander ganz unabhängig ſind, und einander wechſelſeitig aus oftерwähnten Gründen durchaus nicht modificiren. Auf dieſe Weiſe ſetzte Leibnitz höchſt geiſtreich und ſcharfſinnig die Beſchaffenheit des organiſchen Weſens, deſſen organiſche Gliederung bis in's Einzelne und Kleinſte mit einer Klarheit und Wahrſcheinlichkeit auseinander, die ſeinem atomiſtiſch-monadiſchen Syſtem ſo viel Eingang verſchaffte, und von den Reſultaten der Naturwiſſenſchaften immer augenſcheinlicher beſtätigt wurde. „Jeder organiſcher Körper,“ ſagt er, „iſt eine Art göttlicher Maſchine, ein natürlicher Automat, der alle künſtlichen unendliche Mal übertrifft. Denn eine Maſchine von Menſchenhand iſt es

*) Monadol. S. 710.

**) Monadol. S. 710.

nicht mehr in ihren kleinſten und letzten Theilen, und es gibt z. B. an einem Stegrade Theile und Bruchſtücke genug, die nichts Kunſtreiches mehr an ſich und zum Totalzwecke der Maſchine beinahe keinen Bezug haben. Aber die Maſchinen in der Natur, ich meine die lebenden Körper, ſind noch in ihren kleinſten Theilen bis in's Unendliche hinab Maſchinen. Und dies iſt der Unterſchied zwiſchen göttlicher und menſchlicher Kunſt*).» Und mit welcher Begeiſterung ſpricht er allenthalben von der Belebung des Weltalls bis in ſeine kleinſten Theile, obgleich ihn erſt Swammerdam's und Leuvenhök's kaum begonnene Forſchungen auf dieſem jetzt durch Ehrenberg u. A. ſo reich angebauten Felder unterſtützten! Während er aber dieſes that, überſah er oder wollte er nicht ſehen, daß zu einer wahren Belebung auch wechſelſeitige Thätigkeit und Wirkſamkeit gehöre, und jene ohne dieſe eigentlich keinen Sinn habe. Oder werden wir wohl von Belebung bei einem Körper ſprechen können, deſſen einzelne Theile zwar ſich ſelbſtthätig bewegen, deren keiner aber den andern bewegt, indem keiner eine Art freiwilliger Herrſchaft über die andern ausübt, die ſich alle theilnahmslos, und nur mit ſich ſelbſt beſchäftigt, neben einander hintreiben, oder vielmehr von immanenten Geſetzen unwillkürlich und mechaniſch getrieben werden. Dennoch hielt Leibnitz an ſeiner präſtabilirten Harmonie mit einer Zuverſicht feſt, die ihn von ihr ſagen ließ: „ſie ſei die vernünftigſte und zugleich diejenige Annahme, welche die höchſte Idee von der Harmonie des Univerſums und der Vollkommenheit der Weſen Gottes gibt**).» Da ihm der Occaſionalismus hauptſächlich um deswillen verwerflich dünkte, weil er die Gottheit zum Werkzeuge blinder Naturgewalt, noch mehr, weil er ſie zum Diener der Willkür geſchaffener Weſen herabzuwürdigen ſchien, der bei der Hand ſein müßte, ſobald Leib oder Seele ſeiner bedürften, der phyſiſche Einfluß aber mit der Einfachheit der Subſtanzen ihm in jedem Sinne unvereinbar vorkam: ſo bot ihm die präſtabilirte Harmonie dagegen unermeßliche, und wie er meinte gerade ſolche Vorzüge, wie ſie ſeinem edlen, für Menſchenwohl und echte Religioſität glühenden Herzen am willkommenſten waren. Leibnitz war ein Kosmopolit; ſein Augenmerk traf immer das Ganze; die Mathematik hatte das-

*) Monadol. S. 710.

**) Nouveau système, S. 128.

ſelbe für die Wahrnehmung des regelrechten Ganges in Natur und Menſchenloos geſchärft, es bedünkte ihn eine bare Unmöglichkeit, daß dies alles das Werk eines blinden Zufalls ſein ſollte. „Genöthigt," ſagte er, „zuzugeben, daß es unmöglich ſei, daß die Seele oder irgend eine andere wahrhaft einfache Subſtanz von außen her Etwas empfange, wenn dies nicht durch die Allmacht Gottes geſchieht, ward ich unvermerkt zu einer Anſicht hingetrieben, die mich überraſchte, die mir unvermeidlich ſchien und die wirklich große Vortheile und beachtenswerthe Schönheiten gewährt*)." Und an einem anderen Orte heißt es: „In ihr findet ſich der große Gewinn, daß wir, ſtatt wie mehrere geiſtvolle Männer (Descartes) geglaubt haben, blos ſcheinbar und auf eine Weiſe frei zu ſein, die für die Praxis gerade hinreicht, vielmehr ſagen müſſen, wir ſeien nur dem Scheine nach beſtimmt, und im ſtrengen metaphyſiſchen Sinne vollkommen unabhängig von was immer für Einflüſſen aller übrigen Geſchöpfe (aber nicht von innern). Dieſe Anſicht ſtellt ferner die Unſterblichkeit unſerer Seele in's hellſte Licht, ſo wie die immer gleichförmige Erhaltung unſerer Individualität, die trotz aller äußeren Zufälle und ſo ſehr auch das Gegentheil wahr ſcheinen mag, vollkommen von ihrer eigenen innern Natur geregelt wird. Niemals hat ein Syſtem unſere Erhabenheit mit mehr Evidenz gezeigt. Jeder Geiſt iſt eine Welt für ſich, ſich ſelbſt genug, unabhängig von jeder anderen Creatur, umfaßt er das Unendliche, ſtellt das Univerſum dar, iſt ſo dauernd, ſo beſtändig und ſo in ſich vollendet, wie das Univerſum der Geſchöpfe ſelbſt.... Mit dieſer Annahme gelangt man zu einem Beweiſe für die Exiſtenz Gottes von überraſchender Klarheit. Denn dieſe vollkommene Zuſammenſtimmung ſo vieler Subſtanzen, die doch unter ſich wechſelſeitig keinen Verkehr haben, kann nur von einer gemeinſchaftlichen Urſache kommen**)." Der letzte Grund war für Leibnitz von entſcheidender Wichtigkeit, denn auf dieſe Exiſtenz war zuletzt ſein ganzes philoſophiſches Gebäude gegründet. Ohne das Daſein Gottes fehlte der präſtabilirten Harmonie aller Boden; denn mit ihm fiel die Möglichkeit des Princips der Wahl des Beſten hinweg, von deſſen Realität zuletzt Alles abhing. Allein wer ſieht nicht, daß der Schluß von dem Daſein einer präſtabilirten

*) Nouv. syst. S. 127.

**) Nouv. syst. S. 128.

Harmonie, die ſelbſt nur unter der Vorausſetzung des Seins der Gottheit haltbar wird, auf das letztere zurück durchaus keine Kraft hat, vielmehr ein völliges Hyſteron Proteron iſt? Auch bedachte Leibnitz nicht, daß wir ohne Einwirkung von außen von dem Vorhandenſein anderer Subſtanzen außer unſerer eigenen, alſo auch von der Harmonie oder Nichtharmonie der in denſelben vorgehenden Veränderungen mit unſeren eigenen nichts wiſſen können; daß dieſe Harmonie für uns ſo lang eine bloße Hypotheſe bleibt, ſo lang wir nicht auf anderem Wege den Beweis für die Exiſtenz eines Weſens hergeſtellt haben, welches bei der ausgemachten(?) Unmöglichkeit, daß eine Subſtanz auf die andere wirke, will, daß alles Geſchehen in möglichſter Uebereinſtimmung zum Wohle des Ganzen und zur Erreichung des größtmöglichen Beſten mit beitrage. Allein Leibnitz' galt die präſtabilirte Harmonie für mehr als eine bloße Hypotheſe, „weil ſich auf keine andere Weiſe die Dinge gleich gut erklären laſſen, dagegen die größten Schwierigkeiten, die den Denkern bisher aufgeſtoßen, vor ihr wie Spreu vor dem Winde verfliegen*)". So führt er den Beweis für dieſelbe immer nur aus ihren Folgen für das praktiſche Erkennen und Handeln, für die Erkenntniß Gottes, die Unſterblichkeit der Seele, die menſchliche Freiheit, als die Angelpunkte, um welche ſich alles und jedes metaphyſiſche Denken bewege. Zum Beweiſe ihrer Wirklichkeit genügte es ihm, ihre Möglichkeit erwieſen zu haben. „Denn," ſagte er, „warum könnte Gott der Subſtanz nicht eine ſolche Natur oder innere Kraft gegeben haben, vermöge welcher ſie der Ordnung nach (etwa wie ein ſpiritueller oder formeller Automat) alles das aus ſich producirte, was ihr zuſtoßen wird und kann, d. i. alle jene Scheine und Aeußerlichkeiten, die ſie jemals haben und an ſich tragen wird, und dies ohne Beihilfe irgend einer andern Creatur? Um ſo mehr, da die Natur der Subſtanz einen Fortſchritt oder Wechſel mit Nothwendigkeit begehrt, und weſentlich einſchließt, ohne welche ſie keine Kraft zu handeln und thätig zu ſein beſäße? Und da dieſe Natur der Seele eine repräſentative, nämlich das ganze Univerſum auf höchſt beſtimmte, obgleich mehr oder minder deutliche Weiſe vorſtellende iſt, ſo wird natürlicherweiſe die Folge der von der Seele erzeugten Repräſentationen der Folge der im Univerſum ſelbſt ſtattfindenden Ver-

*) Nouv. syst. S. 128.

ändérungen entſprechen. Wenn man aber, ſo wie es geſchieht, ſelbſt ſobald man die Seele als nach außen zu wirken fähig anſieht, zugibt, daß der Körper der Seele angepaßt worden ſei, ſo iſt es doch noch viel vernunftgemäßer, zu ſagen, daß die Körper nur für und wegen der Seele gemacht worden ſeien, welche letzteren allein fähig ſind, in die Gemeinſchaft Gottes einzugehen und ſeinen Ruhm zu verkünden *).»

Der Mechanismus, dem dieſes Syſtem das Wort zu reden ſchien, erregte ſchon ſeiner Zeit lebhaften Widerſpruch, am heftigſten den Pierre Bayle's, jenes ſcharfſinnigen Skeptikers, deſſen ſelbſt für unſere Tage und Verhältniſſe noch unzweifelhafte und in manchen Stücken überraſchende Bedeutung erſt neuerlich Feuerbach **) in ſeiner Weiſe ins Licht geſetzt hat. Da dieſer Streit einer der wenigen iſt, deren Acten von beiden Seiten uns vollſtändig und von der Hand der Urheber ſelbſt vorliegen, ſo wollen wir ſowohl die weſentlichſten Einwendungen Bayle's, die meiſt jetzt noch Geltung haben, als die Widerlegung Leibnitz' in Kürze anführen. Sie finden ſich von Seite Bayle's in den beiden Auflagen ſeines Wörterbuchs ***), von Seite Leibnitz' bei Erdmann S. 150—154. Bayle's Einwendungen waren im Auszug folgende:

1. Aus dieſer Hypotheſe (der präſtabilirten Harmonie) würde folgen, daß z. B. eine Seele die Empfindung des Hungers haben müßte, auch wenn außer ihr und Gott gar Nichts, alſo auch kein Mittel vorhanden wäre, dieſen Hunger zu ſtillen, weil ja die Veränderungen in ihr ohne Rückſicht und unabhängig von jenen des Körpers blos nach einem immanenten Geſetz erfolgen; eine fortwährende ſchmerzliche Empfindung aber ohne Mittel, derſelben zu ſteuern, ſei mit Gottes Güte und Weisheit unverträglich.

2. Das Daſein ſchmerzlicher Empfindungen und unangenehmer Gefühle in der Seele verträgt ſich auf keine Weiſe mit der Spontaneität der letzteren, weil man nicht annehmen kann, ſie werde ſich ſelbſt Schmerzen zufügen wollen.

3. Der Grund, weshalb Leibnitz des Carteſius Vermittlung zwiſchen Geiſt und Körper durch Gottes Beiſtand verwirft, beruht auf

*) Nouv. syst. § 127.

**) Pierre Bayle nach ſeinen für die Geſch. der Philoſ. und Menſchheit intereſſanteſten Momenten. Ansbach, 1838.

***) Dictionn. histor. crit. ed. I. Rotterodami, 1697. II. tom. II. part. p. 965.

falſchen Vorausſetzungen; denn indem die Gottheit in dieſem Falle vermittelnd eingreift, handelt ſie nach allgemeinen, ſomit (?) nothwendigen Geſetzen, daher keineswegs als bloßer **Deus ex machina.**

4. Bayle fragt, ob denn jene die innern Veränderungen erzeugende und ſchaffende Kraft der Seele die Reihe der Vorſtellungen kenne, die ſie erzeugen wird. Die Erfahrung ſcheine dies Letztere nicht zu beſtätigen, weil wir ja nicht einmal je mit Sicherheit anzugeben im Stande ſind, welche Vorſtellungen wir etwa nach einer Stunde haben werden. Die Reihe der Vorſtellungen beſtimme und regiere daher wohl irgend ein anderes äußeres Princip, nicht die Seele ſelbſt. Ob dies ſelbſt aber wohl etwas Anderes ſei, als auch wieder ein **deus ex machina?**

5. Mit welchem Rechte, fragt er weiter, könne Leibnitz wohl, nachdem er kaum mit gewichtigen Gründen erwieſen habe, die Seele ſei einfach und untheilbar, dieſelbe plötzlich mit einer Pendeluhr vergleichen? d. i. ſie zu einem Weſen machen, welches vermöge ſeiner innern Einrichtung verſchiedene Thätigkeiten haben kann, wenn es ſich der vielfachen ihm vom Schöpfer verliehenen Vermögen bedient? Wohl ſei zu begreifen, daß ein einfaches Weſen, ſo lange keine äußere Macht es abändert (was ja bei Monaden ohnedies unmöglich iſt), nur ewig gleichförmig (**uniformément**) handeln könne. Wäre es dagegen zuſammengeſetzt, wie es eine Maſchine, wie eine Pendeluhr, iſt, ſo würde es auch auf verſchiedene Weiſe handeln können, weil die beſondere Thätigkeit jedes Theils von Moment zu Moment die Thätigkeit der übrigen zu modificiren vermöchte. Allein woher in der einfachen auf ſich ſelbſt beſchränkten Subſtanz der Grund des Thätigkeitswechſels; woher überhaupt und wie iſt die Vielheit in der Einheit möglich?

Wie ganz nahe ſtreift dieſer letzte Punkt an Dasjenige, was von der neueſten monadiſtiſchen Schule gegen das Vorhandenſein mehrfacher Vermögen und mehrfachen Qualitätenwechſels in der einfachen Subſtanz vorgebracht worden iſt! Auch hier wird die Untheilbarkeit der einfachen Weſen in andere wieder ſelbſtändige Weſen mit der ſeinſollenden Unmöglichkeit verwechſelt, an derſelben Subſtanz mehrere zugleich haftende oder einander ablöſende Beſchaffenheiten zu unterſcheiden. In dem angeführten Beiſpiel aber wird überſehen, daß ja auch wenn wir ein Zuſammengeſetztes vor uns hätten, darin ein Theil den andern modificiren ſoll, dies nur möglich iſt, wenn die einfachen Weſen überhaupt die Fähigkeit haben, auf Andere zu wirken. Statt

also Anstand zu nehmen, wie eine Vielheit in einer einfachen Einheit Raum finden könne, hätte vielmehr herausgehoben werden sollen, wie widersprechend ein Thätigkeitswechsel sei, der nicht durch äußere Einwirkungen hervorgebracht werden, sondern einzig in einer causa sui seinen Grund haben soll.

Leibnitz selbst erwiederte auf diese Einwendungen in einem Briefe ungefähr Nachstehendes *). Die Erste derselben, meint er, beruhe auf einer metaphysischen Fiction, die im natürlichen Laufe der Dinge gar nicht eintreten könne. Allerdings habe Gott jede Monas unabhängig gesetzt von jeder andern, allein es widerspreche seinen göttlichen Eigenschaften, nicht mehr als eine einzige Substanz geschaffen zu haben. In diesem Falle müßte er ferner die einzelnen Substanzen gänzlich ohne Verbindung und außer Zusammenhang unter einander hingestellt haben; jede hätte ihre aparte Welt für sich, etwa so wie man sich im Traum eine ausmalt, die nicht wirklich vorhanden ist. Aber selbst angenommen, die Seele sei ganz allein vorhanden, sei es dennoch nicht unmöglich, daß sie Veränderungen erleide. Das Letztere folge sogar aus dem Naturgesetze, daß ein jedes Ding seinen einmal erlangten Zustand ohne Hinzutritt einer äußeren Störung fortwährend beibehalten müsse. Was in Ruhe sei, bleibe in Ruhe, was in Bewegung, Veränderung begriffen sei, verändere sich fortwährend **). Die Natur eines geschaffenen Wesens

*) Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savans, contenant des eclaircissements de difficultés, que Mr. Bayle a trouvé dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps.» Histoire des ouvrages des savans. Juillet, 1698. p. 329. Bei Erdmann S. 150—154.

**) So allgemein ausgedrückt, beweiset dieser Satz mehr, als Leibnitz will, und gegen ihn. Denn obgleich die gestoßene Kugel, auch nachdem der Stoß aufgehört hat, fortfährt, den Ort zu verändern, also in der Veränderung beharrt, so ist es auf der andern Seite eben so wahr, daß, so lange keine äußere Störung eintritt, die Geschwindigkeit, mit welcher sie ihren Weg fortsetzt, unverändert bleibe. Die Monaden sind einer Störung von außen nicht fähig, ihr einmal angenommener Zustand muß also derselbe für alle Zeiten bleiben. War dieser ein Zustand der Ruhe, so muß die Monade für alle Zeit denselben Zustand, also dieselbe Vorstellung behalten, ein Ausspruch, dem die unmittelbarste innere Erfahrung jeden Augenblick auf das Bestimmteste widerspricht. War jener aber ein Zustand der Veränderung, so währt diese continuirlich fort, so daß in jedem Zeitpunkt ein anderer Zustand in der Monas stattfindet, und nicht zwei auch noch so nahe an einander gelegene Zeittheile angebbar sind, innerhalb welcher eine und dieselbe Vorstellung in der Seele beharrt, was

ſei es, ſich continuirlich zu verändern, und dies zwar nach einem beſtimmten Mutationsgeſetze, von ſolcher Beſchaffenheit, daß eine höhere Intelligenz mit Hilfe ſeiner Kenntniß aus den gegenwärtigen alle künftigen Veränderungen vorherzuſehen und zu erſchließen vermöge. Da nun dieſes Mutationsgeſetz für jede Monas ein anderes ſei, weil jede andere Veränderungen hat, ſo mache es die Individualität jeder einzelnen Monas in Bezug auf das ganze übrige Univerſum aus, und dieſer Bezug auf das Univerſum ſei es, welcher die Möglichkeit ausſchließe, daß irgend eine einzelne Subſtanz allein mit Gott ohne Andere in der Welt vorhanden ſei. Dabei komme Alles darauf an, was man ſich unter jenem Mutationsgeſetze denkt. Betrachtet man es als eine Kraft, welche ohne ſelbſt beſchränkt zu ſein, die übrigen Kräfte und Vermögen der Seele ſo leite, daß ſie gerade beſtimmte Veränderungen hervorbringen, ſo iſt ſie ſelbſt die eigentliche Subſtanz (da ſie doch als Kraft eben Etwas, welches dieſelbe beſitzt, vorausſetzt, alſo eigentlich nur Adhärenz iſt), das eigentlich Freithätige. Bedeutet es aber blos die Nothwendigkeit, daß um der übrigen Monaden willen eine gewiſſe Monade nur gewiſſe Veränderungen haben dürfe, ſo erſcheint ja dieſe letzte beſchränkt durch das Daſein außer ihr befindlicher Subſtanzen, erleidet daher eine (wirkliche, ihre phyſiſche Natur angehende, nur nicht materiell transitoriſche) Einwirkung von denſelben, die ja eben durch die Annahme des Mutationsgeſetzes vermieden werden ſollte.

Gegen 2. entgegnet Leibnitz, daß ſpontane, d. h. ohne fremde Veranlaſſung aus eigenem Vermögen erzeugte Veränderungen um deswillen nicht immer freiwillige ſein müſſen, und in den Monaden als Folgen der immanenten Mutationsgeſetze derſelben auch in der That nicht ſind, es alſo keineswegs in der Macht der Seele ſtehe, ſich mißfälliger oder unangenehmer Vorſtellungen nach Belieben zu entäußern. Was 3. angeht, ſo behalte ſein Syſtem immer noch genug Vorzüge vor dem carteſianiſchen, ſelbſt wenn es ſich beſtätigte, daß dieſes nicht ſo häufig zum Wunder ſeine Zuflucht nehme, als der Occaſionalismus ſeiner Natur nach nöthig zu machen ſcheint. Denn während dieſer ſich mit der fortwährenden Ueberwachung zweier Uhren (Leibnitz' Lieblings-

gleichfalls wohl Jeder an ſich ſelbſt ſchon widerlegt gefunden hat. Es bleibt alſo nichts übrig, als äußere modificirende Wirkungen, Einwirkungen zuzugeben, wenn man der gewiſſeſten inneren Erfahrung nicht auf's ſchneidendſte widerſprechen will.

gleichniß) vergleichen lasse, die eigensinnig oder übel eingerichtet nie gleichförmig gehen wollen, gleiche die Harmonie seiner Substanzen vielmehr der Concordanz zweier trefflich eingerichteten, immer gleich gehenden Uhren, was eines großen Künstlers gewiß würdiger sei! Um den vierten Punkt zu entkräften, bedürfe es nur einer Unterscheidung zwischen deutlichen und verworrenen Vorstellungen. Jede Vorstellung, die wir gehabt, läßt Spuren in der Seele zurück, welche zur Modification aller künftig eintretenden mit beitragen helfen, ihrer Menge aber wegen von uns nicht mehr deutlich erkannt und unterschieden werden. Ohne daß der jedesmalige Zustand der Seele aufhöre, ganz natürliche Folge aller vorhergegangenen zu sein, kann doch nur eine höhere Intelligenz (also nicht die Seele selbst) die Gründe erkennen, die in den früheren Zuständen liegen, und um deren willen die späteren gerade so und nicht anders beschaffen sein können, als sie es sind, und nur eine solche kann daher mit Sicherheit vorausbestimmen, welche Zustände künftig noch in der Seele eintreten werden.

Auf den fünften, bedeutendsten dieser Einwürfe antwortet Leibnitz, man könne immerhin sagen, die Seele sei ein immaterieller Automat; was aber ihr einförmiges Thätigsein betreffe, so müsse man unterscheiden: dies könne 1. so viel heißen, als nach demselben Gesetze fortwährend thätig sein, und in diesem Sinn finde es bei jedem (einfachen oder zusammengesetzten) Wesen wirklich statt, oder es bedeute 2. einförmige, d. h. einander beständig gleiche Veränderungen, und in diesem Sinne sei es falsch. So schreite die Bewegung in parabolischer Linie beständig nach demselben Gesetze fort, sei also wohl einförmig im ersten, keineswegs aber im zweiten Sinne des Worts, denn die Stücke der parabolischen Bahn sind sich nichts weniger als ähnlich. Auch habe die Seele in jedem Augenblick mehrere Vorstellungen zugleich, welche für sie dasselbe bedeuten, wie die Mehrheit der Theile für eine Maschine. Denn jede vorhergehende Vorstellung habe Einfluß auf alle nachfolgenden. Ueberdies schließe jede wahrnehmbare Vorstellung noch eine Menge kleinere und weniger bedeutende Vorstellungsacte in sich, die sich nur nach und nach entwickeln und sichtbar werden, wie schon aus der repräsentativen Natur der Seele folge, welche mittels der Verknüpfung und des Zusammenhangs aller Theile des Universums unter einander Alles ausdrückt, was im ganzen Universum geschieht und geschehen wird.

Dieſe Löſung der Frage, wie eine Vielheit in der Einheit möglich ſei, ſteht und fällt mit der präſtabilirten Harmonie. Denn da gleich in vorhinein angenommen wird, jede Monas ſtehe zu jeder andern in einem andern Verhältniß, alſo in unendlich vielen Verhältniſſen, die ſich ſämmtlich an der Außenſeite (?) der Monade „ſpiegeln" und ihre objectiven dunkeln Vorſtellungen ausmachen, ſo haben wir gleich von Anbeginn her eine unendliche Menge zugleich vorhandener, wenigſtens dunkler Vorſtellungen in der Monas und ab esse valet conclusio ad posse. Es frägt ſich nur, ob es mit dem Spiegeln ſeine Richtigkeit habe. Aus der (ſcheinbaren) Unmöglichkeit einer Vielheit in der Einheit iſt Herbart's ganze abweichende Theorie der Seelenlehre gefloſſen, welche die Mehrheit der Kräfte und Vermögen mit der Einfachheit der Seele für unvereinbar erklärt, und auf die wir zurückkommen werden, wenn von den im Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen und der Veränderung angetroffenen Widerſprüchen die Rede ſein wird.

Den obigen verwandt ſind die ſpäteren Einwendungen Bayle's in der zweiten Auflage ſeines Wörterbuchs und Leibnitz' Erwiederungen*). Bayle vergleicht dort die Monas mit einem Schiffe, das ohne von Jemanden regiert zu werden, ſich kraft immanenter Geſetze von ſelbſt an den Ort ſeiner Beſtimmung begibt und Leibnitz meint darauf, eine Maſchine dieſer Art zu verfertigen, werde auch einem endlichen Geiſte wohl einmal möglich werden, warum ſollte es eine eben ſo conſtruirte Monas dem unendlichen Weſen nicht ſein? Wie aber Jener die Seele Cäſars als Beiſpiel anführt und fragt, wie es denn komme, daß deren Körper ohne ihr eigenes Zuthun ſich ihr ſo vollkommen anbequemt habe, da ſagt Leibnitz geradezu: „Mit Einem Wort, Alles macht ſich im Körper ſo als wäre in Bezug der einzelnen Erſcheinungen die verwerfliche Lehre Epikur's und Hobbes', die Seele ſei ein materielles Weſen, vollkommen wahr, als wäre der Menſch in der That ein bloßer Körper, ein reiner Automat." Klingt das nicht völlig ſo, als hätte ſich Leibnitz wirklich zu einem fataliſtiſchen Mechanismus bekannt, dem er vergebens dadurch ausweichen will, daß er ihn von der Gottheit ab-

*) Repliques aux reflexions contenues dans la seconde édition du dictionn. hist. crit. de Mr. Bayle. Erdmann, S. 183 u. ff.

hängig macht, welche Alles auf's Beſte erkenne, wolle und vermöge, und auf dieſe Weiſe die blinde Nothwendigkeit als eine weiſe, vorbedachte und unverrückbare Ordnung der Dinge erſcheinen zu laſſen verſucht? Mit Recht ſcheint dieſe Anſicht der Vorwurf zu treffen, das abſolute Werden und damit auch die Unfähigkeit vernünftiger Leitung und Lenkung nicht von ſich weiſen zu können. Will ſie das letztere, und beruft ſich ausdrücklich, wie ſie es thut, auf die continuirliche Einwirkung der unendlichen Monas auf alle endlichen, ſo trägt die Hypotheſe einen zweiten Widerſpruch an ſich, der noch handgreiflicher aufliegt, als der erſtgenannte.

Gibt es nämlich einerſeits keine andere Möglichkeit phyſiſchen Einfluſſes einer Monade auf eine andere, als in ſo materiell-transitoriſcher Weiſe, wie ſie Leibnitz ausdrücklich annimmt, und darauf eben ſeine Verwerfung desſelben baſirt, iſt es eben deshalb abſolut unmöglich, daß eine Monade auf die andere wie immer Einwirkungen ausübe oder von ihr erfahre, wie gleichfalls mit klaren Worten behauptet wird: wie iſt es, möchten wir fragen, denkbar, daß die Gottheit ſelbſt, die ja, wenn gleich die vollkommenſte, doch auch nur eine Monas ſein kann, auf die übrigen Monaden einwirke, was gleichwohl angenommen und worauf ſo viel Gewicht gelegt wird? Kann es alſo helfen, ſich hinter die Allmacht der Gottheit zu flüchten, für welche es gar keine Beſchränkung des Wie und alſo auch des möglichen äußeren Einfluſſes auf andere gebe? Kann ſelbſt die Allmacht das an ſich Unmögliche, was die äußere Wirkſamkeit zwiſchen Monaden deren Natur zufolge ſein ſoll, möglich und wirklich machen? Wäre dies nicht eben ſo ungereimt, als der Gottheit die Fähigkeit zuzumuthen, machen zu können, daß zweimal zwei nicht mehr vier, ſondern fünf betrage? Um ſeinen eigenen Principien treu zu bleiben, hätte Leibnitz entweder auch die Wirkſamkeit der Gottheit auf die übrigen Subſtanzen negiren, oder er hätte zugeben müſſen, jene materiell-transitoriſche ſei keineswegs die einzige mögliche Weiſe eines phyſiſchen Einfluſſes zwiſchen den Subſtanzen. Das Erſtere konnte er nicht thun, ſo wenig als er würde zugeſtanden haben, die wirkliche Einwirkung der Gottheit auf die übrigen Subſtanzen ſei von der Art des Uebergangs materieller Theilchen etwa aus der Subſtanz der Gottheit in die geſchaffene Monade, da ja beider Natur einfach, und jene Gottes überdies noch unveränderlich iſt. Es wäre ihm alſo nichts übrig geblieben, als zuzugeſtehen, die Art der Einwirkung

der Gottheit auf die Subſtanzen ſei anderer Natur, als jene materiell-transitoriſche, die er verworfen hatte, und beſtehe wirklich.

Wo liegt aber, möchten wir jetzt weiter fragen, der Grund, daß die Kraft nach außen zu wirken, die wir ſo eben der unendlichen Subſtanz in unendlichem Maße, nämlich auf alle übrigen unendlich zahlreichen einfachen Subſtanzen, zugeſprochen haben, nicht auch in minder hohem Grade den blos endlichen geſchaffenen Subſtanzen zukomme? Sind nicht dieſe ſo gut einfache Subſtanzen, wie jene? Sind ſie von jener generiſch und ſo verſchieden, daß nicht Kräfte, welche ſie beſitzen, auch jener, nur in einem unendlich hohen Grade, inwohnen können?*)

*) So argumentirte ſchon Tanz (Conz?) in den Institutions Leibnitziennes ou précis de la monadologie (par l'abbé Sigorgne), Lyon 1768. Er ſagt: Leibnitz gibt zu, daß Gott auf die Subſtanzen wirke und zwar: non par la transfusion d'une des ses réalités dans nous, cela est impossible; mais par la limitation, la production même des nos sensations découlant de l'énergie de sa force et de l'efficace de sa puissance. Da dieſe Wirkſamkeit an ihm wirklich beſteht, ſo iſt ſie an ſich möglich. Was nun an ihm als Attribut in unendlichem Grade vorhanden iſt, kann ſich daſſelbe nicht wenigſtens in beſchränkterem Maße auch bei den übrigen Monaden finden? Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln. Daraus, daß der Menſch nicht Alles vermag, ſchließen zu wollen, er vermöge gar Nichts, wäre eben ſo fehlerhaft, als umgekehrt daraus, daß er Einiges vermag, ſchließen zu wollen, er vermöge Alles. Auch tritt bei der bloßen Wirkſamkeit im Innern ganz dieſelbe Schwierigkeit ein, wie bei jener nach außen, und es iſt gar kein Grund vorhanden, die erſtere dem beſchränkten Weſen beizulegen, während man die letztere nur dem unendlichen vorbehält. Die Beſchränkung darf daher nicht die Wirkung nach außen überhaupt, ſondern blos den Grad des Effects treffen, den dieſelbe hervorbringt. Jene reelle Einwirkung kann ohne weiteres angenommen werden, obgleich in Wirkſamkeit (énergie) und Erfolg (effet) beſchränkt, als eine Kraft, ſo und ſo viel zu bewirken und nicht mehr. Gottes Weltordnung beſteht darin, jedem Weſen ſo viel Kraft zuzuweiſen, als ihm nach dem Stande des Ganzen zukommen darf. Auf dieſe Weiſe kann ein Weſen das andere modificiren, begränzen, ſie können ſich wechſelſeitig beſchränken, ohne daß Etwas aus Einem in's Andere übergeht. Der ſtärkere Körper unterdrückt die Kraft des ſchwächeren, der nicht mehr das Gleichgewicht halten kann, dadurch ein Uebergewicht nach der andern Seite hin erhält, und eine neue Wirkung hervorbringt, während der erſtere, deſſen Kraft nur theilweiſe gebunden iſt, keine ſo große Wirkung mehr wie früher ausübt. Dadurch entſteht das Phänomen einer ſcheinbaren Mittheilung der Kräfte. Während Gott Subſtanzen ſchafft, ſchaffen (?)

Gibt doch Leibnitz selbst zu, daß dieselben Kräfte, die in der menschlichen Seele als Erkenntniß- und Willensvermögen auftreten, sich auch an dem höchsten Wesen, nur im vollkommensten Grade, vorfinden. Warum sollte nun eine Kraft, welche ausdrücklich dem vollkommensten Wesen innwohnt, ohne welche dieses nicht sein würde, was es ist, der menschlichen Seele und jeder andern Monade gänzlich fehlen, da ja der Grund hinwegfällt, daß einfache Substanzen des Uebergangs materieller Theilchen aus einer in die andere unfähig seien?

Auf diese Frage findet sich bei Leibnitz keine Antwort, dagegen ist es offenbar, wie sehr er der Annahme einer Einwirkung von Seite der Urmonas auf die geschaffenen Monaden bedurfte, um nur überhaupt zu der Hypothese der prästabilirten Harmonie zwischen den letzteren zu gelangen, die ihm als Metaphysiker ganz gleichgiltig hätte bleiben können. War es einmal, und davon war Leibnitz, wie wir oben nachgewiesen, überzeugt, absolut unmöglich, daß eine Monas von der andern was immer für eine Veränderung oder Einwirkung erleide, so ist gewiß auch für jede derselben gleichgiltig, ob ihre Veränderungen unter einander harmoniren oder nicht. Sie können einander weder stören noch fördern, ihre Harmonie kann zu ihrer Selbstentwickelung so wenig Etwas beitragen, als ihre Disharmonie derselben schaden. Die prästabilirte Harmonie ist daher nichts weiter als ein Postulat, das sich auf die Voraussetzung des Daseins des unendlichen Wesens und dessen Fähigkeit, auf die Monaden verändernd einzuwirken, gründet. Beweisen wollte Leibnitz das Dasein derselben aus der Existenz der ewigen Wahrheiten. Diese letzteren selbst aber faßte er nur als Ausflüsse des göttlichen

---

diese selbst nur Modalitäten und Modus, wie unsere Seele z. B. ihren eigenen. Le corps resiste plutôt, qu'il n'agit non par sa masse, mais par sa force, d. h. die Seele thut eigentlich selbst nichts, sie verhindert blos, daß das, was geschieht und ist, nicht anders sei und geschehe, als es in der That ist und geschieht. Die Folge wird zeigen, sowohl wie richtig die erste Einwendung des alten Tübinger Professors, als auch wie nahe verwandt seine eigene Erklärungsweise mit der berühmten Theorie der Selbsterhaltungen Herbart's sei. Dieser Widerstand der Substanzen, der kein Thun sein soll, und doch verhindere, daß etwas anders sei, als es ist, was ist das anders, als eine (sogenannte) Selbsterhaltung? Man vergleiche nur, was Ganz hier über die Mittheilung der Wirkung sagt, mit demjenigen, was in Hartenstein's Metaphysik über die Erklärung der actio in distans (S. 380.) vorgebracht wird.

Verſtandes und Willens. „Ohne Gott,“ ſagt er ausdrücklich, „gibt es weder ein Reelles in der Möglichkeit, noch etwas Exiſtentes, ja überhaupt nicht einmal etwas Mögliches*).“ Und an andern Orten: „Zwar hängen die Wahrheiten nicht von ſeiner Willkür ab, außer jenen, deren Grund im Princip der Wahl des Beſten liegt, alſo außer den zufälligen oder Erfahrungswahrheiten,“ aber auch „die nothwendigen Wahrheiten hängen einzig von ſeinem Verſtande ab, deſſen innere Objecte ſie ausmachen**).“ „Weder die Eſſenzen noch die ſogenannten ewigen Wahrheiten haben ein blos fingirtes Daſein, ſondern ſie exiſtiren, ſo zu ſagen, in einem Ideenreiche in Gott, dem Urquell alles Seins und Weſens. Daß dies kein leeres Wort ſei, beweiſt, wenn nichts Anderes, die actuelle Exiſtenz der Dinge. In der Reihe der Dinge ſelbſt findet man ihren letzten Grund nicht, ſondern in den ewigen Wahrheiten. Exiſtentes aber, wie es die Dinge ſind, kann nur wieder in Exiſtentem gegründet ſein. Daher müſſen auch die ewigen Wahrheiten eine wahrhafte Exiſtenz in einem abſolut nothwendigen metaphyſiſchen Subject beſitzen, welches Letztere Gott iſt, durch den alles, was ſonſt bloße Einbildung wäre, realiſirt wird***).“ Leibnitz ſah zu wohl ein, daß man nicht behaupten dürfe, die Wahrheit hänge von Gottes Belieben ab, ſei etwa nur Wahrheit, weil Gott wolle, daß ſie es ſei, was er eben Descartes vorgeworfen hatte; da er aber nichtsdeſtoweniger behauptet, ſie habe ihre Exiſtenz nur im göttlichen Verſtande, ſo ſah er ſie dennoch in gewiſſer Beziehung als von dieſem abhängig an. Inſofern nun das unendliche Weſen alle Wahrheiten erkennt, dieſe Erkenntniſſe Attribute desſelben ſind, es ſelbſt ein Exiſtentes iſt, ſo haben dieſelben als wirkliche Gedanken eines Wirklichen allerdings gleichfalls Wirklichkeit, aber nur inſofern ſie wirkliche Gedanken ſind, nicht als Sätze, als Stoff der Gedanken an und für ſich betrachtet. Gott erkennt in ſeinem Denken die Wahrheiten, d. i. dieſe ſelbſt ſind noch etwas von ſeinem Denken derſelben Verſchiedenes. Sie ſind der Stoff der Erkenntniſſe und von ihrem Erkanntwerden gänzlich unabhängig, wie denn Niemand zweifeln wird, ob der Satz: die Erde bewegt ſich um die Sonne, ſchon früher wahr geweſen, ehe Copernicus ihn dachte und ausſprach. Schon damit er ihn denken konnte, mußte dieſer Satz vorhanden geweſen ſein, mußte ihm wenig-

*) Monadol. S. 708.

**) Monad. S. 708.

***) De rerum origine, S. 148.

ſtens die ganz allgemeine Seinsbeſtimmung eines „Etwas" zubehört haben. Niemand zweifelt, wenn er zwei verſchiedene Perſonen das Wort „Haus" ausſprechen hört, daß beide hier die gleiche ſubjective oder dieſelbe objective Vorſtellung (wenn auch vielleicht bei Jedem von einem anderen Gemeinbilde begleitet) in ihr Bewußtſein aufnehmen. Das Wort „dieſelbe" deutet darauf hin, es finde hier nur eine doppelte pſychologiſche Auffaſſung der nämlichen logiſchen Vorſtellung ſtatt. Dieſe Vorſtellung muß ſich ſonach von ihrer Auffaſſung im Denken ſowohl, wodurch ſie Gedanke eines wirklichen Weſens wird, als von dem Gegenſtande, den ſie vorſtellt (hier: dem Hauſe) unterſcheiden laſſen. Ihr kommt weder die accidentielle Exiſtenz des wirklichen Gedankens, noch die actuelle des wirklichen Gegenſtandes zu: ſie beſitzt lediglich ein Sein, das mit der ſogenannten Wirklichkeit nichts gemein hat, das einem jeden „Etwas" ohne Ausnahme zugeſprochen werden kann, und das man kurz mit dem Ausdrucke: An ſich ſein*) bezeichnen könnte. Vorſtellungen der Art als Stoff der gedachten Vorſtellungen mögen Vorſtellungen an ſich heißen. Sätze nun, die durchaus aus Vorſtellungen an ſich als Theilen beſtehen, ſollen Sätze an ſich, und wenn ſie wahre Sätze ſind, Wahrheiten an ſich heißen. Da die Wahrheit derſelben nicht von unſerer Erkenntniß derſelben abhängt, ſo kann es ihrer nicht nur viel mehrere geben, als wir bereits erkennen, ſondern die Vermehrung unſrer Erkenntniß wird nur dadurch möglich, daß der Wahrheiten an ſich eine weit größere Menge vorhanden iſt, als der bereits erkannten Wahrheiten. Auch ihre logiſche Verbindung und Zuſammenhang iſt dann nicht erſt das Werk unſrer Erkenntniß, ſondern beſteht unter ihnen ſelbſt objectiv und unabhängig von der vielleicht ganz zufälligen und abweichenden Weiſe, auf welche wir dieſelben verknüpfen, in ähnlicher Art, wie wir jetzt ſchon die ſynthetiſche Abfolge und den Erfindungsweg bei gewiſſen Wahrheiten zu unterſcheiden pflegen.

Hätte Leibnitz dieſes Verhältniß der Begriffe, Sätze und Wahrheiten an ſich überhaupt zu jedem dieſelben auffaſſenden Denk- und Erkenntnißvermögen beachtet, ſo hätte er nicht nöthig gehabt, zu beſorgen, daß durch Annahme eines unabhängigen Reichs ewiger Wahrheiten Gottes Allmacht und Allvollkommenheit eine Beſchränkung erfahren werde. Denn wenn gleich bei dem endlichen Geiſte von einem

*) Nicht im Hegel'ſchen Sinne.

zeitlichen Prius der Wahrheit an ſich vor der Erkenntniß derſelben die Rede ſeyn kann (z. B. beim copernicaniſchen Satze), ſo iſt dies ja nicht bei dem unendlichen der Fall, der über die Zeitbeſtimmung hinaus iſt. Hier bedeutet die Unterſcheidung zwiſchen Wahrheit an ſich und der Erkenntniß derſelben von Seite Gottes nichts weiter als die Unterſcheidung zwiſchen dem Stoffe des Gedankens und dem wirklichen (bei der Gottheit von Ewigkeit her beſtehenden) Denkacte desſelben. Anders könnte die Sache ſcheinen, wenn von Beſchränkung des göttlichen Willens durch gewiſſe Wahrheiten, z. B. das oberſte Sittengeſetz, die Rede iſt, und behauptet wird: Gott wolle und müſſe wollen, was das Sittengeſetz gebietet, nicht aber umgekehrt, was er gebiete ſei das Sittengeſetz. Allerdings iſt das Sittengeſetz auch der Inhalt des göttlichen Willens, nicht aber als hätte das Sittengeſetz ſeinen Inhalt eben nur, weil Gott es wolle, der allenfalls auch ein anderes Sittengeſetz hätte aufſtellen können. Abgeſehen davon, daß ja das allervollkommenſte Weſen ohne gewiſſe Beſchränkungen, welche in der Natur der Eigenſchaften liegen, die dasſelbe neben einander in dem vollkommenſten Grade beſitzen ſoll, in welchem ſie neben einander möglich ſind, nicht beſtehen kann, iſt es hier ja abermals eine blos formelle Unterſcheidung zwiſchen Gedanken und Stoff des Gedankens, welcher den Willen beſtimmt, der ja an und für ſich, weil er der vollkommenſte iſt, mit dem Inhalte jener Wahrheit, welche das oberſte Sittengeſetz ausmacht, immer übereinſtimmen muß. Wenn alſo auch der Kriticismus dadurch, daß er das Sittengeſetz an und für ſich, ohne es als Willensäußerung einer Perſönlichkeit zu betrachten, der philoſophiſchen Beurtheilung unterwarf, und als ſelbſtändige unabhängige Wahrheit an die Spitze anderer Wahrheiten ſtellte, einen folgenreichen Schritt auf das philoſophiſche Gebiet nach vorwärts that, aber auch der antitheologiſchen Neigung Thür und Angel öffnete, das bloße Geſetz an die Stelle der darnach handelnden Perſönlichkeit zu ſetzen, und die letztere gänzlich über Bord zu werfen, ſo läßt ſich doch Leibnitz andrerſeits bei der wichtigen Frage, ob die Wahrheit von fremdem Willen oder nur von ihrer eigenen unverrückbaren Natur abhänge, von dem Tadel nicht frei ſprechen, eine wenigſtens zweideutige Entſcheidung geliefert zu haben.

Indeß dies würde zu weit führen. Genug Leibnitz beſtand auf der präſtabilirten Harmonie und ſetzte damit, wie Jemand ſeiner

Zeit sagte, einen marmornen Rumpf einem Kopfe von Sandstein auf. Während die Monadenlehre kräftig fortbestand, in Herbart einen neuen Entdecker fand und für künftige Zeiten vielleicht eine neue Epoche der Metaphysik zu beginnen verspricht, besteht die prästabilirte Harmonie, wie die von Leibnitz so emsig gesuchte, so hochgepriesene und niemals vollendete Universalwissenschaft*), nur mehr als literarische Curiosität und beide gingen mit ihrem großen Erfinder zu Grabe. Die prästabilirte Harmonie hat, sagt Feuerbach, nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, sondern nur die der Erklärung eines Phänomens. Ja sie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwischen der Leibnitz'schen Metaphysik und den gewöhnlichen populären Vorstellungen vom Körper und seiner Verbindung mit der Seele. Auch fielen selbst seine frühesten Schüler zum Theil schon in diesem Punkte

*) Daß der kühne Gedanke einer Universalwissenschaft in seinem Sinne unausführbar sei, fühlte Leibnitz gegen das Ende seiner vielgeschäftigen Laufbahn wohl selbst, nachdem er so oft die nie gelungene Erfindung verkündigt hatte. Scharfsinnig ahnte er, wo es zusammengesetzte Begriffe gebe, müsse es einfache geben, und es müsse möglich sein, habe man diese einmal sämmtlich gefunden, durch sehr einfache Combinationen zu allen zusammengesetzten zu gelangen. Die Universalzeichensprache, die nach Art der Chinesen zusammengesetzte Zeichen für zusammengesetzte Begriffe, aus den einfachen Zeichen der einfachen Begriffe construirt, war dann ein natürliches Corollar. Allein abgesehen von der Schwierigkeit, vielleicht Unmöglichkeit, jemals zu allen einfachen Begriffen durch Analyse zu gelangen, sind ja doch auch nicht alle, sondern nur ein verhältnißmäßig sehr geringer Theil unsrer zusammengesetzten Vorstellungen hiezu geeignet, nämlich nur jene, deren Bestandtheile selbst durchgehends wieder Begriffe sind. Bei weitem die meisten aber, z. B. alle sogenannten sinnlichen, haben Anschauungen unter ihren Bestandtheilen. Der Anschauungen aber gibt es unendlich viele, deren jede von der andern verschieden ist, deren jede auch durch ein eigenes Zeichen bezeichnet werden müßte, mit deren Zusammentragung man daher niemals fertig würde. Der Umfang der Zeichensprache müßte sich daher auf bloße reine Begriffe beschränken, von denen wir niemals mit Sicherheit wissen würden, ob wir auch alle einfachen, auf welche sie sich zurückführen lassen, wirklich besitzen, und ein höchst bedeutender, ja gerade derjenige Theil unsrer Vorstellungen, der für uns die größte Anschaulichkeit, Lebhaftigkeit und das nächste Interesse hat, würde aus dieser Zeichensprache ganz ausgeschlossen werden. Vgl. auch über diesen Gegenstand Exner: Leibnitz, Universalwissenschaft. Prag, 1844.

von ihm ab und wandten sich theils zum Occasionalismus, theils, wie der früher genannte Tanz, zu einer Art physischen Einflusses. Das Letztere beweist wenigstens, daß schon frühzeitig jene materiell-transitorische Vorstellungsweise desselben nicht für die einzig denkbare angesehen zu werden begann. Wie aber auf Leibnitz' Grundlagen fußend und seinen eigenen Principien getreu die prästabilirte Harmonie vermieden, und eine allen bisher erhobenen Schwierigkeiten ausweichende Ansicht vom physischen Einflusse erreicht werden könne, wollen wir am Schlusse dieser historischen Uebersicht in Kürze anzudeuten versuchen.

## 2. Die Causalität als Kategorie: Kant.

Das in Leibnitz unläugbar vorhandene idealistische Element, das durch die prästabilirte Harmonie und die von derselben postulirte Voraussetzung eines allweisen, höchst gütigen, heiligen und allmächtigen Schöpfers mit dem Realismus der gemeinen Erfahrung in Einklang gebracht werden, tauchte in seinem großen Nachfolger, dem Weisen von Königsberg, unabhängiger wieder auf. Kant's ganze, über das Gebiet der innern Erfahrung hinausreichende Metaphysik beschränkte sich auf den Satz vom zureichenden Grunde. Nachdem Leibnitz die Vorstellungen zu nothwendigen Schöpfungen der Monade ohne alle äußere Veranlassung gemacht, Locke und Hume aber behauptet hatten, alle Vorstellungen, die wir besitzen, kämen von außen, aus der Erfahrung, diese selbst aber lehre nichts von Causalität oder nothwendiger Gesetzmäßigkeit der Natur, und das Causalitätsverhältniß sei eine blos psychologische Angewöhnung, schloß Kant: gerade der Umstand, daß wir den Begriff der Causalität in die Erscheinung der Dinge hineinlegen, sei Bürgschaft dafür, daß dieser Begriff Giltigkeit und Nothwendigkeit habe. Was aus der Erfahrung stammt, ist zufällig wie diese selbst; was aus dem Denken, der gemeinsamen Natur, der Vernunft stammt, ist allgemein und nothwendig. „Bisher," sagt er*), „nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie etwas a priori durch Begriffe auszumachen, wodurch unsre Erkenntniß

*) Kritik der r. V., her. v. Rosenkranz S. 670. Vgl. Chalybäus Entwicklung d. spec. Phil. von Kant bis Hegel. 3. Aufl. 1843. S. 22 u. ff.

erweitert würde, gingen durch dieſe Vorausſetzung zunichte. Man verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik beſſer damit fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſrer Erkenntniß richten, welches ja ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß a priori zuſammenſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit ebenſo, wie mit dem erſten Gedanken des Copernik bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und die Sterne in Ruhe ließ.»

Dieſe Wendung, wenn ſie auch noch empiriſche Beſtandtheile enthielt, war übrigens idealiſtiſch. Das denkende Subject empfängt weder die Erſcheinungswelt rein von außen, noch producirt es dieſelbe gänzlich aus ſich ſelbſt, ſondern es empfängt den Stoff, die Elemente des Denkens, die Empfindungen von den Dingen, fügt aber die Verbindungen und Verhältniſſe derſelben, die Form, aus ſeinem eigenen Verſtande hinzu. Der Verſtand und ſeine Geſetze beſtimmen genau, wie das Wirkliche, falls es vorhanden wäre, beſchaffen ſein müßte, aber ſie können dies Wirkliche nicht ſelbſt ſchaffen, ſie können wohl die essentia, aber nimmer die existentia a priori nachweiſen, oder, um mit Kant zu reden, „aus der bloßen Vorſtellung eines Dinges läßt ſich auf keine Weiſe die Wirklichkeit desſelben heraus klauben.»

Dieſe Wirklichkeit gibt ſich daher das denkende Subject nicht ſelbſt, ſondern es findet ſie vor, aber auch nur durch Wahrnehmung, alſo auch nur durch ein zufälliges Daſein eines beſtimmten endlichen Objects. Auch nach der längſten Erfahrung bleibt der Fall denkbar, daß einmal das gerade Gegentheil ſich ereigne und das Allgemeine, für immer Giltige iſt nur die Folge unſrer eigenen Verſtandeseinrichtung. Wie dieſer, ſo lange ſie dieſelbe bleibt, die Dinge erſcheinen müſſen, das wiſſen wir; wie ſie ſind, was ſich alles ereignen könne und werde, wiſſen wir nicht. Der Stoff, die Empfindungen, die wir in uns antreffen, und kraft unſerer Verſtandeskräfte verknüpfen und trennen, ſind nur Zuſtände der Seele; wir können nie über unſere Vorſtellungen hinaus, nie die Dinge ſelbſt in unſer Bewußtſein ziehen, denn Alles, was wir von dieſen kennen, ſind eben wieder nichts als Vorſtellungen. Uns bleibt daher nur der Schluß übrig: dieſer materielle

Stoff, die Empfindungen in uns müſſen einen Grund haben, der wegen ihrer Zufälligkeit und Wandelbarkeit nicht in uns ſelbſt, in unſeren Verſtandesgeſetzen als dem Allgemeinen und Nothwendigen liegen kann, ſondern außer uns liegen muß, von welchem wir aber nichts weiter wiſſen, als daß er da iſt. Dieſer äußere Grund ſind die ihrer Natur nach völlig unbekannten Dinge an ſich. Jede weitere Erkenntniß derſelben würde eine Vorſtellung, daher wieder nur ein Zuſtand unſerer eigenen Seele ſein.

Den Schluß von dem Daſein der nicht wegzuläugnenden Empfindungen im Subjecte auf das Vorhandenſein der Dinge an ſich außer uns machen wir nach dem Verſtandesgeſetze der Cauſalität. Wir Menſchen als Menſchen ſehen die Dinge unwillkürlich darauf an, daß ſie ſich wie Urſachen und Wirkungen verhalten, ſo wie Jemand, der eine blaue Brille trägt, die Gegenſtände im blauen Licht erblickt, die einem Andern im weißen erſcheinen. Für Geiſter von anderer Einrichtung als die unſre würde das Cauſalitätsverhältniß vielleicht gar nicht, oder auf ganz andere Weiſe vorhanden ſein. Dieſes ſo beſonders geartete Sehen iſt aber nicht blos, wie die Skeptiker behaupten, aus der Erfahrung abſtrahirte Gewohnheit, ſondern Folge einer natürlichen Einrichtung unſres geiſtigen Auges, die vor aller wirklichen Erfahrung da war. Später, wenn wir uns bei gebildeter Reflexion der Thätigkeitsformen des Verſtandes und ihrer Geſetze bewußt werden, bezeichnen wir dieſe mit Subſtantiven und bringen ſie unter abſtracte Begriffe, die ſich der Verſtand ſelbſt von ſeinen Thätigkeiten macht, nachdem dieſe ſchon ſeit lang vorhanden ſind. Wird aber gefragt, ob mit dem Bewußtſein, daß wir die Cauſalität ſelbſt in die Erſcheinung hineinlegen, uns auch irgend ein Recht gegeben oder genommen ſei, das Vorhandenſein der Cauſalität unter den Dingen an ſich anzunehmen, ſo ſchneidet Kant die Frage kurz durch den Machtſpruch ab, daß wir keine ſynthetiſchen Urtheile a priori, d. h. keine ſolchen zu fällen vermögen, darin die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat nicht durch eine Anſchauung (reine oder empiriſche) vermittelt wird. Von Dingen an ſich können wir aber gar keine Anſchauung haben; alles was wir von ihnen wiſſen, ſind bloße Erſcheinungen, und in dieſe legen wir zwar die Cauſalität hinein, aber eben nur vermöge unſerer eigenen Verſtandeseinrichtung. Eine Erkenntniß der Dinge an ſich, die keine Erſcheinung derſelben, ſondern ihr eigentliches Weſen betreffe,

wäre eine übersinnliche Erkenntniß, und eine solche ist unmöglich. Auf jene Verstandeseinrichtung aber als aprioriſche Syntheſis der Erſcheinungen dürfen wir daraus ſchließen, weil ohne ſie gar kein zuſammenhängendes Bewußtſein, keine Erfahrung möglich, ſondern ein atomiſtiſches Chaos einzelner Wahrnehmungen allein vorhanden wäre; thatſächlich aber gibt es eine geordnete Erfahrung.

Die Geſetze unſrer Verſtandesoperationen, ſubſtantiviſch ausgedrückt, ſind die Kategorieen, und da ſich die Geſetze des Verſtandes als Ordner der Erfahrung zunächſt bei den Urtheilen, alſo der Verbindung getrennter Vorſtellungen äußern, ſo ergeben ſich die verſchiedenen Haupt- und Grundbegriffe nach den verſchiedenen Arten der Urtheile. Unter dieſen entſpricht das Hypothetiſche der Kategorie der Cauſalität. Sie ſind weder angeborne Begriffe, noch Ideen in Plato's Sinne, ſondern durch Reflexion ſelbſt erzeugte abſtracte Bezeichnungen für gewiſſe nothwendige Thätigkeiten des Verſtandes, für Auffaſſungsformen, denen derſelbe allen empfangenen Stoff, alſo alle ſinnlichen Empfindungen (Anſchauungen) unterwirft. Der Verſtand ſelbſt iſt ein unproductives, aber in dieſen Auffaſſungsweiſen des empiriſchen Stoffes fortwährend thätiges Vermögen, eine innerliche leere Kraft, welcher durch das Anſchauungsvermögen der nöthige Erfahrungsvorrath von außen zur Bearbeitung zugeführt wird.

Vergleicht man Kant's Anſicht mit jener Leibnitz', ſo ſcheint es faſt, als habe er den Standpunkt einer einzelnen Leibnitz'ſchen Monade gewählt. Während aber in dieſer ſämmtliche Vorſtellungen von innen infolge ihres Mutationsgeſetzes erzeugt werden, fügt das Kant'ſche Subject blos die Form aus eigenem Fonde hinzu und empfängt die Materie von außen. Wie? darüber hat ſich das kritiſche Syſtem nie ausſprechen wollen und können. Der Idealismus der Monade nimmt dadurch, daß ihre freie Thätigkeit blos auf die Verknüpfungs- und Zuſammenfaſſungsweiſe des unwillkürlich Gegebenen beſchränkt wird, ein realiſtiſches Moment an; die Unfähigkeit derſelben von einer andern Einwirkung zu erfahren oder auf ſie auszuüben, wird aufgehoben, aber die dem Subjecte äußern, nur durch das ideale Band der präſtabilirten Harmonie verbundenen einfachen Monaden haben ſich jetzt ihrer Qualität und Weſenheit nach in völlig unbekannte und unerkennbare Dinge verwandelt, von denen wir — das Denkende — eben nichts weiter wiſſen, als daß ſie auf was

immer für eine Weiſe Urſache des in uns angeſammelten Erfahrungsſtoffes ſind.

Daher erſcheint bei Kant das Cauſalitätsgeſetz als eine durch unſre Verſtandeseinrichtung unwiderſprechlich gebotene Vorausſetzung, über deren Art und Weiſe des ſtattfindens zwiſchen den realen Weſen ſelbſt wir übrigens nichts ausſagen können, und die uns aller weitern Fragen nach dem Wie? als unnützer, unlösbarer Spitzfindigkeiten überhebt. Ob ſie durch präſtabilirte Harmonie, durch Occaſionalismus oder durch phyſiſchen Einfluß erfolge, kann uns gleichgiltig ſein, liegt jenſeits der Grenzen menſchlicher Erkenntniß; genug, wir als Menſchen müſſen die Cauſalität denken und die in Dinge hineinlegen. Aber auch in dieſer Faſſung iſt es ein neues Zeugniß für die Unabweislichkeit des Cauſalitätsbegriffes, daß ein Syſtem, das ſich für unvermögend erklärte, das Vorhandenſein einer ſolchen äußeren Wirkſamkeit zwiſchen den Dingen an ſich nachzuweiſen, die Annahme desſelben lieber der menſchlichen Verſtandeseinrichtung (wie Leibnitz ſelbſt der Gottheit) in's Gewiſſen ſchob, als ſie aufheben wollte. Wie zwingend muß eine Erfahrung ſein, die zu ſo gewagten Annahmen verleiten kann! Abläugnungen der Art beweiſen beinahe mehr als directe Beweiſe für das ſtattfinden eines wirklichen cauſalen Zuſammenhangs unter den realen Dingen, mögen ſie nun Subſtanzen, Monaden oder Dinge an ſich heißen.

An Kant knüpfen ſich zwei Richtungen an, eine realiſtiſche und eine idealiſtiſche. Die erſtere hielt ſich an den im Subject gegebenen materiellen Stoff der Empfindung und die Dinge an ſich, die andre bildete den Begriff der Kategorieen aus und erweiterte ihre idealiſtiſche Natur zunächſt auch über den durch Erfahrung gegebenen Stoff der Vorſtellungskraft. Bei unſrer ausſchließlichen Rückſichtsnahme auf monadiſtiſche Syſteme diente uns die Betrachtung der Kategorieen nur als Uebergangspunkt zu dem an dieſelben ſich ſchließenden realiſtiſchen Syſteme.

### 3. Die Theorie der Selbſterhaltungen: Herbart.

Wie der Rauch auf das Feuer, ſo deutet der Schein auf das Sein, ſagt Herbart*). Kant hatte die ganze Erfahrung für bloße Erſchei-

*) Allg. Metaph. I. S. 380 u. ff.

nung erklärt und nachdem es ihm ungewiß geworden war, ob das Denkende in uns Substanz sei und eben so ungewiß, was für Dinge hinter den körperlichen Erscheinungen stecken möchten, ließ er es bei der unbestimmten Vermuthung bewenden, hinter dem Scheine möge wohl ein Seiendes verborgen sein. Die entschiedene Aufforderung, jetzt die Untersuchung zu beginnen und das Seiende als ein solches zu bestimmen, wie es sein muß, damit die Erscheinungen ihrerseits als solche und keine andern daraus hervorgehen, diese Triebfeder des metaphysischen Denkens wirkte nicht auf ihn. Sie hätte aber auf ihn wirken sollen. Wo etwas scheint, muß Etwas sein, denn wo nichts wäre, könnte auch nichts scheinen. Auch die scheinbar nicht gegebenen Bestimmungen der Causalität, wie Hume, des Raumes, der Zeit und der Substantialität, wie Kant meinte, sind gegeben. Sobald wir willkürlich versuchen, Größe, Gestalt, Dauer anders zu denken, wie bisher, so tritt die Nothwendigkeit wieder ein, sie so zu denken, wie sie sich geben. Wir sind an Gestalt und Dauer ebenso gebunden, wie an Beschaffenheiten der Dinge, z. B. Gold fest, Wasser flüssig zu denken. Diese Vorschriften liegen in der Erfahrung, welche nicht allein in der rohen zusammenhangslosen Materie vereinzelter Empfindungen besteht; sondern zugleich in den Formen, die Kant nicht mehr zur Erfahrung rechnete. Diese Formen sind gegeben. Um aber den Beschauer zu bestimmten Formen zu nöthigen, muß ein Reales vorhanden sein.

Aus denselben Formen aber, auf welche der Schein als das Gegebene hinweist, erwachsen der Metaphysik neue Aufgaben. Sie sind zwar gegeben, aber sie können nicht so bleiben, wie sie gegeben sind, denn sie sind widersprechend. Statt jedoch hieraus zu schließen, die ganze Erfahrungswelt sei eine Ungereimtheit, welcher Gedanke alle praktische Wirksamkeit aufheben würde, zwingt uns diese Erscheinung vielmehr, den Dingen oder im Grund nur unserer gewiß falschen Auffassungsweise derselben eine andere Gestalt zu geben, damit sowohl das Wissen als das Glauben seine rechten Plätze wieder erlangen möge*).

Dadurch erhält die Metaphysik eine doppelte Bestimmung; einmal von der gegebenen Erscheinung fortschreitend bis zu dem wahrhaft Seienden zu gelangen, das andremal zu zeigen, auf welche Weise sich aus den Eigenschaften und Verhältnissen des wahrhaft Seienden

*) Allg. Metaph. S. 384.

allmälig eine gerade ſo beſchaffene Erſcheinungswelt herausbilden müſſe, wie wir ſie eben beſitzen. Das Erſtere iſt eine analytiſche, das Letztere eine ſynthetiſche Unterſuchung. Um zu der erſteren zu gelangen, ſtellen wir vor allem den Begriff des wahrhaft Seienden feſt.

Dieſer beſteht aus zwei gleich wichtigen Begriffen, den des „Sein“ und des „Was,“ welchem das Sein zugeſprochen wird. Einem Dinge das Sein beilegen, heißt nichts anderes, als es bei der einfachen ſchlechthinigen Setzung desſelben bewenden zu laſſen*). Dieſe Setzung iſt rein poſitiv, ſie darf alſo weder eine Negation, noch eine Relation (etwa auf ein Setzendes) enthalten. Eine ſolche würde aber darin ſtecken, ſobald die Setzung complicirt wäre, ſich in mehrere Setzungen auflöſen ließe, deren Eine nicht ohne die Andere ſein kann. Das Sein beſteht in Bezug zu einem Was. Wäre dies nicht der Fall, ſo könnte man das Sein ſelbſt zum Subject machen und ausſprechen: Das Sein Iſt. Allein dies hieße dem Sein als Subject das Sein als Prädicat beilegen, was ein Widerſpruch wäre. Der Satz hebt ſich alſo auf und: das Sein Iſt nicht, nämlich nicht ohne ein Was, welchem es beigelegt wird. Dieſem Was müſſen, um ihm das Sein zuſprechen zu können, verſchiedene Beſtimmungen zukommen**). Ein Was, welchem das Sein beigelegt worden, iſt ein Seiendes und die Eigenſchaften dieſes Was ſind Eigenſchaften des Seienden und das Was deſſen Qualität. Dieſe muß ſchlechthin einfach, ohne Mehrheit von Beſtimmungen, Theilen, Kräften und Eigenſchaften ſein; denn bekämen wir auf die Frage, was das Seiende ſei, eine Mehrheit von Beſtimmungen zur Antwort, deren Eine nicht ohne die Andere ſein könnte, ſo hätten wir nicht mehr Eines, ſondern mehrere Seiende, während doch nur Eines da ſein ſoll. Wollen wir dieſe mehreren Beſtimmungen zur Einheit verſchmelzen, während ſie ſich doch ihrer Natur nach nicht auf eine Einzige zurückführen laſſen, ſo iſt dieſe Einheit nichts als eine Form und ſie ſetzen heißt eigentlich ihre Glieder und zwar ſelbſt wieder als getrennte Seiende ſetzen. Eine höhere Einheit aber im Sinne Schelling's aus diſparaten oder gar entgegenſetzten Beſtimmungen zuſammenſchweißen, heißt

*) Hauptpunkte der Met., her. v. Hartenſtein, I. S. 217. Allg. Met. II. S. 82. ff.

**) Hauptp. der Met. S. 217 u. ff. Allg. Met. II. S. 94 u. ff. Lehrb. z. Einl. in die Phil. 4. Aufl. S. 193.

„einen Thurm von Einheiten über einander bauen, bis Jederman deutlich ſieht, daß die höheren Einheiten ſich allemal beziehen auf die niederen, und daß folglich je höher das Kunſtwerk in die Luft ſteigt, wir deſto weiter von der Sache abkommen*).“ Die gänzliche Einfachheit der Qualität verbietet demnach ſtreng, Größenbeſtimmungen, die Theile vorausſetzen, Unendlichkeit, deren Setzung nie vollendet werden könnte, derſelben beizulegen. Das Seiende, inſofern es dies iſt, iſt ſtreng Eins und nicht Vieles; wäre es das Letztere, ſo wäre es der einfachen Setzung unzugänglich.

Die Nothwendigkeit des einfachen Was kommt dieſem daher nur inſofern zu, als es ein Seiendes werden ſoll. Betrachten wir daher das Was ohne Sein näher, ſo fällt dieſe Beſchränkung hinweg. So lang das Was nicht als ſeiend geſetzt wird, iſt es uns unverwehrt, dasſelbe durch eine Mehrheit von Begriffen zu denken. Soll es aber als ſeiend gedacht werden, ſo muß die Qualität einfach ſein und daher müſſen alle jene mehreren Beſtimmungen die Fähigkeit haben, ſich auf eine einzige zurückführen zu laſſen, die dann das Was des Geſetzten ausmacht. Dem Was, inſofern es als ſeiend gedacht wird, iſt folglich jene Mehrheit von Begriffen, mittels welcher es außerhalb des Seins gedacht werden kann, ganz zufällig, ſie iſt eine blos zufällige Anſicht von demſelben**). Jedem Was, ſobald es nicht als dasjenige eines Seienden angeſehen wird, läßt ſich auf mehr-, vielleicht unendlich vielfache Art mittels einer Mehrheit von Begriffen ausdrücken: von jedem Was kann es daher auch mehrere, ja unendlich viele zufällige Anſichten geben, ſobald wir die Beſchränkung einhalten, daß ſich jeder der complicirten Ausdrücke des Was auf eine ſtrenge Einheit müſſe zurückführen laſſen. Die zufälligen Anſichten bedeuten nichts für das Seiende, und ſind nur Mittel der „philoſophiſchen Kunſt, die wir gebrauchen, wie der Mathematiker die Transformationen ſeiner Zahlenausdrücke***)“.

Wie viel es der Seienden gebe, iſt unbeſtimmt; daß es ihrer mehrere gebe aber gewiß. Der Schein iſt ein mehrfacher, verſchiedener, er ſetzt alſo auch ein mehrfaches zu Grunde liegendes Seiende voraus. Denn gäbe es nur ein einziges Seiende, folglich auch nur eine einzige

*) Allg. Met. II. S. 99.

**) Hauptp. S. 218. Allg. Met. S. 64. u. S. 109.

***) Strümpell: Erläut. zu Herbart's Philoſ. S. 102.

Qualität, ſo könnte aus dieſer nichts Verſchiedenartiges noch irgend eine Veränderung hervorgehen, keine Zu- oder Abnahme des Scheins ließe ſich erklären. Die mehreren Seienden ſelbſt ſind einander gleichgiltig, völlig indifferent, nichts als abſolutgeſetzte einfache Qualitäten; das Syſtem, nach des Erfinders eigenem Ausdruck, eine qualitative Atomiſtik.

Jedoch neben der Forderung, ein Reales hinter dem Scheine vorauszuſetzen, macht die Erfahrung eine zweite, nicht minder dringende an uns, die auf demſelben Schluſſe beruht, wie oben die Setzung der Realen ſelbſt. Wir nehmen Veränderungen, Wechſel der Erſcheinungen wahr; es ſcheint etwas zu geſchehen, es muß daher auch in der That etwas geſchehen, weil es ſonſt nicht ſcheinen könnte. Denn wenn man gleich, um die Mehrheit der erſcheinenden Beſchaffenheiten, den verſchiedenartigen Schein hinreichend zu erklären, zur Annahme einer Mehrheit ſeiender Weſen ſeine Zuflucht nimmt, ſo kann aus dieſen doch Nichts hervorgehen, ſo lang ſie nicht mit und zu einander in gewiſſe Beziehungen treten. Auf dieſem Wege gelangen wir zu den Problemen der Inhärenz, der Veränderung und des wirklichen Geſchehens. Herbart bedient ſich zu dieſem Zweck der von ihm ſogenannten Methode der Beziehungen, welche darin beſteht, daß Eigenſchaften, welche an einem einzigen Weſen befindlich ſich widerſprechen und einander ausſchließen würden, einer Mehrheit dieſer Weſen, die ſich wechſelſeitig modificiren, ohne Widerſpruch beigelegt werden können, ſo wie eine Summe Eigenſchaften beſitzt, die ihren Theilen fehlen. Dieſem Verhältniß zwiſchen Seienden entſpricht in der Logik der Zuſammenhang zwiſchen Prämiſſen und Schlußſatz. Der letztere folgt nämlich aus keiner der Prämiſſen für ſich, ſondern nur aus ſämmtlichen zuſammengenommen.

Wenden wir dieſe Methode zunächſt auf die Inhärenz an. An A wird a geſetzt: d. i. die Setzung des A ſoll jene von a enthalten. Allein A iſt ein Einfaches, kann kein Mannigfaltiges enthalten; folglich muß A = a ſein, während die Forderung, daß das A als einfaches Weſen ein esse, das a als Inhärenz ein bloßes inesse beſitzen ſoll, dieſer Identität widerſpricht. Die Einheit von A und a iſt daher unmöglich und wird dennoch verlangt; hierin liegt der Widerſpruch. An ihm haben wir zugleich ein Beiſpiel jener „treibenden" Widerſprüche in den gegebenen Erfahrungsformen, deren eine die Inhärenz iſt, welche Herbart als die Principien des metaphyſiſchen Denkens betrachtet.

Sobald uns ein offenbarer und gleichwohl unabweislicher (?) Widerspruch der Art gegeben wird, ist es Aufgabe des Denkens, diesen Widerspruch zu heben, und den mangelhaften Begriff zu ergänzen. Der Widerspruch liegt in A, das mit a identisch sein soll und nicht identisch sein kann. Es kann also in beiden Fällen unmöglich dasselbe A sein; es können aber nicht blos mehrere, eine Summe sein, weil sich sonst derselbe Widerspruch bei jedem einzelnen Summanden nur wiederholen würde: sondern die mehreren A müssen auf was immer für eine Weise zusammengefaßt werden, um a zu ergeben. Dies heißt so viel, daß sobald der Schein einer Inhärenz vorhanden sei, dieser auf das Dasein einer Mehrheit von Realen hinweise, welche auf eine Weise zusammen sind; ein Begriff, dessen Natur erst späterhin klar werden kann. Hervor tritt aber der Schein der Inhärenz, sobald wir die in der Erfahrung gegebenen Dinge betrachten. Von diesen nehmen wir nur Merkmale wahr, die auf ein Ding weisen, welches letztere weder vor den Merkmalen irgendwie gegeben, noch die bloße Summe derselben ist, denn existirt keines der Merkmale für sich allein, so ist auch ihre Summe als eine Summe von Nichtigem, selbst Nichts. Wir sehen daher das Ding als dasjenige an, dessen Setzung die Setzung der Merkmale vertritt, als — Substanz, dessen Setzung aber die Zahl der Setzungen der Merkmale keineswegs um eine vermehrt, sondern ihnen zusammengenommen gleich gilt. Hierin eben liegt der Widerspruch. Die vielen Setzungen sollen Eine sein. Die Lösung lautete oben: Wo ein Schein der Inhärenz entsteht, da existirt eine Mehrheit von Realen. In unserem Falle jedoch entsteht ein mehrfacher Schein von Inhärenz: es muß daher mehrere Mengen von Realen geben, deren jede den Schein eines andern Merkmals, einer andern Inhärenz erzeugt *). Damit wäre aber nichts für die Einheit des Dinges, dessen mehrere Inhärenzen wir in's Auge fassen, gethan, welche eine Grundbestimmung des Problems ist. Man muß daher annehmen, daß die verschiedenen Mengen Realer in Reihenform, welche den Schein der mannigfachen Inhärenzen hervorbringen helfen, ein gemeinschaftliches Anfangsglied haben, welches eben dasjenige ist, das wir Substanz nennen. Auf dieses wird der Schein bezogen, obgleich er ihm nicht anders als im Verbundensein mit den andern Gliedern der Reihen zukommt. Die Ursache des Scheines von In-

*) Allg. Met. II. S. 218. S. 130.

härenz an A liegt daher in deſſen Zuſammenſein mit mehreren anderen Realen, und daraus folgt der wichtige Satz: „Keine Subſtantialität ohne Cauſalität*),“ der nur ſo viel bedeutet: Jedes Reale kann Subſtanz werden, ſobald es mehreren Reihen von Realen zum gemeinſchaftlichen Anfangsgliede dient, und mit dieſen zuſammen Urſache gewiſſer verſchiedener Arten des Scheines wird.

Fragen wir nun: was thun die Urſachen und was leidet die Subſtanz und wie hängt mit dieſer das inhärirende Accidenz zuſammen, das ſie mit Hilfe der übrigen Realen als Urſachen ſoll erhalten haben?**) Bisher war vom Thun und Leiden noch keine Rede; die Subſtanz ſo gut ein Reales, wie jede der hinzukommenden Urſachen, und die Reihen unterſcheiden ſich dadurch, daß, während das Anfangsglied in allen dasſelbe bleibt, die übrigen Glieder in jeder andere ſind, weil jede Reihe eine andere Gattung Scheines erzeugt und andere Folgen andere Gründe haben müſſen. Eben ſo wenig folgt daraus über das Wie des Zuſammenhangs des Accidenz mit der Subſtanz etwas; denn das Accidenz iſt nichts als Schein, und dieſer blos einfache Empfindung im denkenden Subject und gar nicht in der Subſtanz, welcher wir denſelben zuſchreiben. Charakteriſtiſch jedoch für die auftretende Cauſalität iſt es, daß ſie keiner Zeitbeſtimmung unterliegt, die Urſache iſt weder früher noch ſpäter als die Wirkung, ſondern eben jetzt, indem wir die Inhärenz widerſprechend finden, erklären wir die Subſtanz für unzureichend, ihre Accidenzen zu begründen und nehmen an, daß wenigſtens ſo viel Urſachen vorhanden ſein müſſen, als Accidenzen da ſind. Statt einer zeitlichen Succeſſion der Accidenzen als Wirkungen nach den Urſachen ſind Accidenzen und Wirkungen Einunddasſelbe, wenn ſie auch einmal als der Subſtanz allein, das anderemal derſelben mit den Urſachen zuſammen angehörend betrachtet werden. Die Succeſſion iſt nur in unſerem Denken vorhanden, das ein zeitliches iſt und bei der Subſtanz früher als bei den erzeugenden Urſachen anlangt. Von einem zeitlichen Prius der Subſtanz vor den Inhärenzen iſt daher keine Rede. Urſache und Wirkung ſind ſtets gleichzeitig; eine Urſache iſt nur Urſache, ſobald die Wirkung beginnt, und hört es zu ſein in dem Augenblick auf, da die Wirkung verſchwindet. Dies gilt ganz allgemein und daß im gemeinen Leben gewöhnlich die Gegenanſicht herrſcht, hat ſeinen Grund in der

*) Allg. Met. II. S. 134.

**) Allg. Met. II. S. 137.

gemeiniglichen Verwechslung der Theilursachen mit der vollständigen Ursache. Während von jenen einige, oft sogar die meisten der Zeit nach früher vorhanden sind, ist die vollständige Ursache erst in dem Momente vorhanden, in welchem auch schon die Wirkung beginnt, und diese daher mit jener gleichzeitig.

Anders tritt das Causalitätsverhältniß bei dem Probleme der Veränderung auf. Die Inhärenz führte auf das „Zusammen" mehrerer realer Wesen, von welchem wir weiter keinen Begriff aufstellten, als daß wir das Causalitätsverhältniß damit zusammenhängend fanden. Während aber hier Mancher an dem Satze, keine Substantialität ohne Causalität, Anstoß nehmen konnte, leuchtet der Satz: keine Veränderung ohne Ursache, Jedem von selbst ein. Im ersten Falle erscheinen die realen als Ursachen zur Substanz hinzutretenden Wesen als ruhende; keine thut, keine leidet etwas, allein bei der Veränderung? Verändern ist doch ein Thun; die Ursache einer Veränderung muß thätig sein, sonst ist sie ja nicht die Ursache der Veränderung; sie muß wirken, sonst entsteht keine Wirkung; eine Ursache, die nicht wirkte, wäre keine, denn sie ist es nur, insofern sie eine Wirkung hat, und die letztere nur Wirkung, insofern sie eine Ursache hat.

Allein von welcher Beschaffenheit soll denn diese ursächliche Wirkung sein? Soll sie weder prästabilirte Harmonie, noch **Causa immanens**, weder blos psychologische Gewohnheit, noch allein Regel der Zeitfolge sein, was bleibt uns übrig, wenn wir zugleich in keinen der Widersprüche verfallen wollen, die Herbart im Thun und Leiden einfacher Wesen auffindet?*)

Gehen wir die Letzteren in Kürze durch**). Es liegt im Begriffe der Veränderung, daß aus einer Complexion mehrerer Merkmale einige verschwinden, andere zurückbleiben, wohl auch neue an die Stelle der verschwundenen treten, so daß es offenbar wird, die Eine dieser Complexionen sei verschieden von der anderen. Zugleich soll aber auch die eine Complexion identisch mit der andern sein, sonst wären es völlig zwei verschiedene Dinge, nicht aber dasselbe Ding in nur verändertem Zustande. Das Ding ist daher als ein solches, welches dem Complex von

*) Allg. Met. II. S. 148.

**) Im Sinne Herbart's besonders klar bei Hartenstein: Metaphys. S. 81. u. ff.

Merkmalen a b c d vorausgeſetzt wurde; zugleich aber wird daſſelbe Ding auch einem andern Complex $\alpha\beta\gamma\delta$ als Grundlage vorausgeſetzt.

Hier liegen mehrere Einwendungen nahe. Die wichtigſte beginnt beim Begriffe des Seins und ſchiebt, wie oben beim Problem der Inhärenz den Begriff der Subſtanz als des gemeinſchaftlichen Trägers der mehreren von ihr ſelbſt verſchiedenen Merkmale, ſo hier die Subſtanz als Dasjenige unter, welches im Wechſel der Beſchaffenheiten beharrt, wie W o l f f und ſelbſt K a n t gethan. Auf dieſe Weiſe pflegt man das veränderliche Ding als ein ſolches zu erklären, deſſen weſentliche Eigenſchaften beharren, unweſentliche ſich ändern. H e r b a r t jedoch findet das W e ſ e n der Dinge für uns gänzlich unerkennbar und ſchlechthin unmöglich, daß die einfache Qualität des Seienden eine Mehrheit (auch weſentlicher) Eigenſchaften enthalten könne. Er behauptet vielmehr, weil jeder verſchiedene Schein auf ein verſchiedenes Sein hinweiſe, ſeien auch die Verſchiedenheiten der Merkmale, die demſelben Ding zugeſchrieben werden, mit deſſen Identität unverträglich, mögen ſie zugleich oder nach einander an demſelben gedacht werden.

Im letzten Falle drängt ſich ein neuer Einwurf auf, der dem geſunden Menſchenverſtande ſehr geläufig iſt. Dieſer begreift mit Recht nicht, wie es etwas Widerſprechendes haben ſolle, demſelben Ding i n v e r ſ c h i e d e n e n R ü c k ſ i c h t e n verſchiedene, ja entgegengeſetzte Beſchaffenheiten beizulegen. Er findet es eben ſo wenig befremdend, daß daſſelbe Ding z u v e r ſ c h i e d e n e r Z e i t einander ausſchließende Beſchaffenheiten beſitze. Was nicht z u g l e i c h, ſondern das Eine in Abweſenheit des Andern an demſelben Dinge auftritt, das widerſpricht ſich nicht. Dabei wird angenommen, es gebe einen Träger der Merkmale, der zu einer Zeit dieſe, zu einer andern Zeit jene ſich ausſchließenden Merkmale a n ſ i c h trägt.

Allein H e r b a r t will ſo wenig zugeben, daß das A n ſ i c h t r a g e n mehrerer Merkmale mit der einfachen Qualität des Seienden verträglich ſei, als er zugeſteht, daß es nur Wirkliche von doppelter Art geben könne, nämlich ſolche, die ſich a n A n d e r n, und ſolche, die ſich nicht m e h r a n A n d e r n befinden, und die man gewöhnlich mit den Worten Adhärenz und Subſtanz zu bezeichnen pflegt. Er ſagt: Veränderung geſchieht in der Zeit und zwar eine beſtimmte Veränderung in beſtimmter endlicher Zeitdauer. Das Geſchehene muß ſich daher durch dieſe ganze Zeitdauer ausdehnen, ſonſt gäbe es innerhalb derſelben leere

Zwiſchenräume, in welchen keine Veränderung ſtattfindet, und das Ganze würde nicht eine, ſondern ein Complex mehrerer Veränderungen ſein. Das Quantum des endlichen Geſchehens wird daher gemeſſen an der endlichen Zeitdauer desſelben. Nun weiß Jeder, daß die Zeit unendlich theilbar iſt, und ſich deren letzte eine unendliche Menge ausmachende Theile ſo wenig angeben laſſen, als ſich aus ihnen wieder durch Zuſammenſetzung (?) eine endliche Zeitdauer bilden läßt. Daher kann auch das endliche Quantum des Geſchehens weder in unendlich viele Theile aufgelöſ't, noch aus dieſen wieder zuſammengeſetzt werden. Denn jeder einfache Zeittheil, in welchem Etwas geſchieht (kann in einem einfachen Zeittheil überhaupt Etwas geſchehen?), müßte ſich wieder in ein Vorher, Jetzt und Nachher zerlegen und damit ausſprechen laſſen, daß er eben kein einfacher Zeittheil ſei. Dasjenige, was geſchieht, würde dadurch gleichfalls in ein Geſchehenes, Geſchehendes und künftig Geſchehendes zerfallen. Nach Art der Eleaten würde eine Veränderung aus durchaus einfachen Ruhepunkten, ein Geſchehen aus Geſchehenem zuſammengeſetzt werden müſſen.

Da hiebei ausdrücklich zugeſtanden wird, jede endliche Zeitdauer ſei unendlich theilbar, beſtehe alſo aus unendlich vielen Theilen und nur uns ſei es unmöglich, durch fortgeſetzte Theilung zu denſelben zu gelangen, ſo iſt ſchwer einzuſehen, wie daraus folgen ſolle, daß es dergleichen einfache Theile nicht wirklich gebe, ganz unabhängig davon, ob wir ſie durch Theilung einer endlichen Zeitdauer erreichen oder nicht. Zuſammengeſetzt iſt jede endliche Zeitdauer denn doch gewiß, und ein Zuſammengeſetztes kann ohne einfache Theile nicht beſtehen. Exiſtiren dieſe aber, gibt es einfache Zeittheile, ſo hört es auf, widerſprechend zu ſein, daß ſich ein endliches Quantum des Geſchehens durch eine endliche Zeitdauer ausdehne, weil der Einwand aufhört, daß die Veränderung in dieſem Falle aus einzelnen Ruhepunkten zuſammengeſetzt ſein würde. Denn dieſe unendlich vielen einfachen Zeittheile, welche die endliche Zeitdauer a b ausmachen, ſind ſtetig, d. h. es laſſen ſich unter ihnen nicht zwei angeben, zwiſchen welchen nicht noch ein dritter wäre. Sollen wir nun ſagen können, eine Veränderung und zwar dieſelbe habe durch den ganzen Zeitraum a b gewährt, ſo muß der Zuſtand des ſich Verändernden dieſe ganze Zeit hindurch in jedem Zeitmomente ein anderer geweſen ſein, als in jedem andern. Es dürfen nicht zwei, auch noch ſo nahe an einander gelegene Punkte angebbar ſein, innerhalb

welcher derſelbe Zuſtand geherrſcht, alſo das ſich Verändernde geruht hätte, die Veränderung unterbrochen worden wäre. Dies iſt möglich, weil es innerhalb der ganzen Zeitdauer überhaupt nicht zwei Punkte gibt, zwiſchen welchen nicht noch ein dritter läge. Von den Zuſtänden aber, die die Veränderung conſtituiren und in jedem Zeitmomente andere ſind, kann man unmöglich mit Recht ſagen, daß ſie die Veränderung aus Punkten der Ruhe zuſammenſetzen, weil dieſes letztere Wort nur dort gebraucht werden darf, wo derſelbe Zuſtand durch eine, auch noch ſo kleine Zeit ununterbrochen fortdauert, eine ſolche aber, bei der ſtetigen Veränderung, wo in je zwei noch ſo nahe liegenden Zeittheilen andere Zuſtände vorhanden ſind, niemals angebbar iſt.

Allein Herbart's Synechologie iſt nicht geneigt, die Stetigkeit des Raumes wie der Zeit anders als höchſtens in Form einer Fiction zuzugeſtehen. Der Zeitbegriff muß nach ihr vielmehr von der Veränderung fern gehalten werden, da er Verwickelungen herbeiführt, die zwar nicht das veränderte Ding ſelbſt, aber doch das Quantum der Veränderung betreffen. Das Was des (veränderlichen) Dinges wird nicht durch die Zeitreihe, während welcher es ihm zukommt, ſondern durch die Eigenſchaften gedacht, die dasſelbe zugleich oder nach einander ausmachen. Würde die Zeit, in welcher es gedacht wird, im Was des Dinges einen Unterſchied begründen, ſo hätten wir, da die Zeitmomente im ſteten Fluſſe ſind, niemals dasſelbe Ding, auch wenn alle Eigenſchaften desſelben beſtändig bleiben würden. Nur ſeine Eigenſchaften geben auf die Frage nach dem Was eines Dinges Antwort, und ihr Früher- oder Späterſein macht hiebei keinen Unterſchied. Der ganze Widerſpruch liegt in nichts Anderem, als daß mehrere ſich ausſchließende Beſtimmungen in die Identität desſelben einfachen Was zuſammengehen ſollen.

Dagegen ſehen wir nach Herbart die Urſachen als dasjenige an, was dieſen Widerſpruch auf ſich nimmt. Dieſe thun etwas; das Veränderte leidet nur; dieſe ſind Schuld daran, daß das veränderte Ding vorher ein anderes war, jetzt ein ſolches iſt. Es frägt ſich nur nach der Beſchaffenheit dieſer Urſachen. Sie können nur entweder inner- oder außerhalb des Leidenden befindlich ſein, eine Einwirkung von innen oder außen auf dasſelbe ausüben, nur transeunte oder immanente Urſachen ſein. Iſt die Urſache weder das Eine noch das Andere, und das Werden, die Veränderung gleichwohl vorhanden, ſo

muß letztere ohne Ursache sein als absolutes Werden. Die Untersuchung dieses Trilemma ist von entscheidenden Folgen.

Thun wir den weitesten Schritt von dem Veränderten selbst zu einem außer demselben befindlichen Verändernden zuerst, so frägt es sich: was ist denn das Leidende? Es erleidet Veränderungen, geht aus einer Qualität in die andere über, bleibt aber deßungeachtet dieselbe Realität. Welche von den Beschaffenheiten, die in ewigem Wechsel begriffen sind, soll es denn sein, die uns als Antwort auf die Frage nach dem eigentlichen Was des Veränderten gibt? Gar keine; die wahre immer sich gleich bleibende Qualität ist unbekannt, nicht qualitätlos (ἄποιος ὕλη), sondern ein Unbestimmtes (ἄπειρον), weiterer Bestimmung fähig und ihrer gewärtig. Aus sich selbst ist dieser noch unbestimmte Stoff unfähig, seine eigenen Bestimmungen zu erzeugen, er bedarf zu dem Ende als Ursache derselben eine wirkende Kraft. Wirkt diese und bewirkt dadurch die eben vorhandenen Eigenschaften, so muß sie fortwährend gewirkt haben und ununterbrochen fortwirken, um dieselben festzuhalten, und so lang sie thätig ist, kann kein Wechsel der Qualitäten eintreten. Doch soll er das, der Erfahrung zufolge; der Begriff der Kraft muß daher eine Erweiterung erfahren. Nicht das, was eben wirkt, sodern auch dasjenige, was unter gewissen Umständen wirken kann, nennen wir im gemeinen Leben Kraft. Was bewirkt jedoch, daß dasjenige, was unter gewissen Umständen wirken kann, zu gewisser Zeit auch in der That in Wirksamkeit tritt, und auf diese Weise aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht? Ohne Zweifel ist das Ding, welches jetzt wirkt, ein anderes geworden gegen dasjenige, welches vorher nur wirken konnte. Also wieder eine Veränderung an dem Dinge, wieder eine Ursache, die der Kraft vorausgesetzt werden muß, und die, genauer besehen, abermals eine Kraft ist, die wirken könnte und wirken würde, wenn eine andere auf sie belebend und bewegend einwirkte. Da sich dasselbe bei jeder wiederholten Voraussetzung einer neuen Kraft ergibt, so öffnet sich auf diese Weise ein Rückschritt ins Unendliche, weil es nirgends eine Kraft gibt, die keiner bewegenden mehr bedarf, das Princip des Veränderns in sich selbst trägt, deren Was der Wechsel, die Veränderung selbst ist, mit Einem Wort ein πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.

Kann man ein solches unbewegtes Bewegendes setzen? Trägt der Begriff eines schlechthin thätigen nicht einen Widerspruch in sich? In

der unendlichen Reihe der ſucceſſiven Beſtimmung verhalten ſich je zwei Glieder zu einander wie Thätiges und Leidendes und das Eine greift verändernd in den Zuſtand des Andern ein. Das Thätige ſoll thun, es iſt alſo etwas von ſeinem Thun, ſeiner Thätigkeit Verſchiedenes, allein es iſt auch wieder ein nicht davon Verſchiedenes, denn eben nur durch das Thun iſt ein Thätiges. Was es thut, iſt dem, was es ſelbſt iſt, fremd; das Thätige ſoll daher gedacht werden durch etwas, was es nicht iſt, wodurch es alſo nicht gedacht werden darf, und ſoll zugleich durch dasjenige nicht gedacht werden, was es eigentlich und ſeinem Weſen nach iſt, und wodurch es daher gedacht werden muß. Als abſolutes Thun aber, ohne zugleich etwas zu ſein, welches thut, verträgt es keine abſolute Setzung. Denn ein Thun enthält unvermeidlich die Beziehung auf ein Thuendes, und eine Beziehung leidet keine abſolute Poſition. Dieſelbe Verwicklung wiederholt ſich bei dem Leidenden. Auch dieſes iſt abgeſehen von ſeinem Leiden ein Etwas für ſich. Dieſe Kette von Widerſprüchen, die ſich bei jedem Gliede der unendlichen Reihe wiederholt, und da jedes thätig und leidend zugleich iſt, ſich ſogar verdoppelt, macht die äußeren Urſachen völlig (?) untauglich, einen feſten Punkt im Denken zu gewähren.

Liegt aber der Grund der Veränderung nicht außerhalb des veränderten Dinges, ſo müſſen wir ihn, ſo lang noch überhaupt einer angenommen werden ſoll, innerhalb desſelben, alſo in ſeiner Selbſtbeſtimmung ſuchen. Das Ding erſcheint hier zugleich als Beſtimmendes und Beſtimmtes; dieſelben Widerſprüche, die ſich im Begriff der äußern Urſache finden ſollen, kehren daher hier und verſtärkt wieder. Auch hier entwickelt ſich eine unendliche Reihe, indem jedes Beſtimmende im Uebergang aus der Unthätigkeit in Thätigkeit als ſich verändernd gedacht werden ſoll, welcher Uebergang neuerdings eine Selbſtbeſtimmung des Beſtimmenden vorausſetzt, in welcher dieſes ſelbſt als Beſtimmtes erſcheint und ein Beſtimmendes verlangt. Bei dieſem geht es eben ſo, und die Ungereimtheit wird dadurch noch größer, daß die ganze endloſe Reihe von Selbſtbeſtimmungen in einem und demſelben Dinge vor ſich gehen ſoll, während ſie im früheren Falle gliedweiſe auf ein außerhalb des Beſtimmten befindliches Ding übertragen wurde. Um die Reihe abzuſchließen, kann man nicht umhin, die erſte Selbſtbeſtimmung abſolut zu ſetzen, wodurch aber die immanente Urſache ins abſolute Werden ſich verwandelt. Ins Unendliche vervielfacht ſich der Wider-

spruch, daß das sich selbst bestimmende Ding zugleich thätig und leidend sein, daß es nicht als zwei gedacht, sondern in die Identität desselben Begriffs verschmolzen werden soll. Auch wenn die Prädicate nicht entgegengesetzt wären, würde doch schon die Spaltung der einfachen Qualität in mindestens zwei Theile, den Bestimmenden und Bestimmten, dazu hinreichen, die Selbstbestimmung von dem Seienden abzuweisen.

So bleibt also nur noch übrig die Veränderung ohne Ursache schlechtweg, als absolutes Werden zu setzen. Der Wechsel selbst werde als Qualität dessen gedacht, was sich verändert. Keine Ungleichförmigkeit, kein Maß, kein Aufhören, kein Anfangen findet statt; denn dies alles müßte einen wie immer beschaffenen Grund haben, und nach einem solchen darf hier nicht einmal gefragt werden. Das absolut Werdende ist durchaus sich selbst gleich, es „wird," ohne die geringste nähere Bestimmung. Abgesehen davon, daß es eine Ungereimtheit ist, zu behaupten, der Wechsel sei die Qualität des Realen (denn der Wechsel ist eine bloße inhaltsleere Form, die ohne die Qualitäten, welche wechseln, gar keinen Sinn hat, nichts weiter ist als ein Begriff, der auf das Reale angewendet werden kann, sobald erst ein solches und Qualitäten desselben wirklich vorhanden sind); abgesehen von der Unmöglichkeit, dort von Wirkungen zu reden, wo man keine Ursachen derselben zulassen will: kann Herbart von seinem Standpunkt aus nicht anders, als eine Qualität des Seienden, die durch mehrere, ja des beständigen Wechsels halber unendlich viele Qualitäten gedacht werden müßte, verwerfen.

Damit scheint nun aber jede Möglichkeit der causalen Verbindung zwischen Realen abgeschnitten. Leibnitz faßte das Problem transitiver Wirksamkeit in seiner Weise sehr bestimmt, indem er es in die Dreitheilung des physischen Einflusses, Occasionalismus und der prästabilirten Harmonie zerfällte, die ersten zwei als unmöglich nachwies und die dritte festhielt. Mit ähnlicher Entschiedenheit geht Herbart noch weiter und versucht die Unmöglichkeit äußerer Ursachen, der Immanenz und des absoluten Werdens nachzuweisen. Was kommt nun an die Stelle? Entweder letzteres Trilemma ist nicht vollständig, oder es gibt überhaupt keinen causalen Zusammenhang unter den Dingen, keinen Wechsel, keine Veränderung, kein Zunehmen und Abnehmen, alles ist starr, leblos, unbeweglich, wo die Natur und Anschauung

das Gegentheil zeigt. Und Herbart ſelbſt ſagt ausdrücklich *): „Niemand zweifelt, daß Veränderungen in der Natur gegeben werden.“ Nur fügt er einſchränkend hinzu: „Man unterſcheidet weſentliche und zufällige Eigenſchaften der Dinge, weil in der Erſcheinung einige Merkmale beſtändiger ſind, als andere. Wenn nun das Gegebene (die Erfahrung) ſo angeſehen wird, als gebe es uns die Qualitäten der Dinge zu erkennen, ſo liegt es am Tage, daß die Subſtanz als beharrlich im Wechſel deshalb ſehr leicht betrachtet werden konnte, weil man meinte, ſie laſſe ſich an ihren weſentlichen Eigenſchaften feſthalten, mochten auch die zufälligen wechſeln, wie ſie wollten. Wie es zugehen ſolle, daß ſich zum Weſentlichen das Zufällige, zum Einheimiſchen das Fremde geſelle, darüber dachte man ſo genau nicht nach. Wenn einmal ein Fremder im Wirthshauſe der Subſtanz einkehrte, ſo war es ja kein Wunder, daß er auch wieder Abſchied nahm. Das Haus blieb ſtehen, unbekümmert um die, welche aus- und eingingen, es gehörte fortdauernd ſeinen bleibenden Einwohnern. Nun iſt aber die Wirthſchaft ſchon geſchloſſen, wenn die Qualität des Seienden für abſolut einfach erklärt wird. Ja noch mehr, wir haben darauf Verzicht gethan, die wahre einfache Qualität jemals im Gegebenen zu erkennen. Gegeben ſind Complexionen von Merkmalen, dieſe nennt man Dinge. Eine ſolche Complexion ſei a b c, ſo ſetzen wir ihretwegen die Subſtanz A; allein dieſes A in Hinſicht ſeiner Qualität iſt unbekannt. Wenn nun im Gegebenen ſich die Veränderung ereignet, daß aus a b c jetzt die Complexion a b d wird, wollen wir dann ſagen, es ſei in der Qualität eine Veränderung vorgefallen? Wir können dieſe Veränderung wenigſtens nicht angeben: die Subſtanz, welche dieſelbe ſoll erlitten haben, iſt uns jetzt eben ſo unbekannt, als vormals, und wir ſind zuletzt auf einen bloßen Wechſel der Erſcheinung beſchränkt.“

Alſo doch ein Wechſel, wenn auch nur in der Erſcheinung; alſo eine Veränderung zum wenigſten in dem Subject, welchem der Schein erſcheint! Woher rührt dieſe? Iſt ſie durch äußere, durch immanente oder durch gar keine Urſache erzeugt? Wie verträgt ſie ſich mit der Einfachheit der Qualität, die ja auch dem denkenden Subject zukommt, in welchem der Schein haftet und ſich ändert? Das ſind Fragen, die ſich nach dem Zugeſtändniß, daß Veränderungen wirklich ſtattfinden,

*) Allg. Metaph. II. S. 150

und der ausdrücklichen Abweisung aller drei möglichen Arten der Causalverknüpfung sehr natürlich aufdrängen.

Statt aller Antwort führt das System neuerdings die Methode der Beziehungen ein, wie oben bei dem Probleme der Inhärenz. Wie dort der Inhärenz verschiedener zugleich vorhandener Merkmale mehrere Reihen von Realen vorausgesetzt wurden, deren jede einem besondern Merkmale zur Basis diente, und deren gemeinschaftliches Anfangsglied die sogenannte Substanz war; so liegen hier den mehreren nacheinander seienden Merkmalen mehrere Reihen unter sich verschiedener Realer zu Grunde. Die Identität des veränderlichen Dinges vor und nach der Veränderung wird dadurch erhalten, daß das gemeinschaftliche Anfangsglied aller Reihen, die Substanz, dasselbe verbleibt. Die übrigen Glieder der Reihe, die z. B. dem Merkmale a zu Grunde lag, wechseln und anstatt ihrer tritt eine solche Reihe von Ursachen ein, die mit der Substanz zusammen das Merkmal non — a erzeugt u. s. w. „Denn," heißt es*), „schon ehe die Veränderung eintrat, war der Complexion a b c wegen, die wir als ungetheilt betrachteten, irgend ein Reales = x gesetzt worden. Dieses kann auf keinen Fall den Platz einer Folge einnehmen, sondern wenn Eins von beiden sein muß, so gebührt ihm, als dem schlechthin Gesetzten, der Platz des Grundes. Jetzt sollte wegen der zweiten Complexion ein anderes Reale = y gesetzt werden, aber diese Setzung ist nicht schlechthin zu vollziehen, sie soll sich vielmehr an die erstere anlehnen, weil das Ding noch als dasselbe gegeben ist. Zusammenfallen sollte sie mit der ersten, es sollte sein y = x, aber die Position ist eine andere, ihr Gesetztes auch, so gewiß c nicht = d, und a b c nicht = a b d ist. Hiemit ist die Entscheidung gehörig vorbereitet. Was weiter zu thun ist, wissen wir vermöge der Methode der Beziehungen. Das x widerspricht sich selbst, indem es dem y gleich und auch nicht gleich sein soll. Es ist also nicht identisch, sondern ein Vielfaches. Und nur indem mehrere x zusammengefaßt werden, kann y, welches in keinem Falle ein Reales, sondern nur die Folge der Zusammenfassung mehrerer Realen sein konnte, daraus hervorgehen."

Allein, was bedeutet eben dieses Zusammen? Die mehreren Realen, welche zu der Substanz als Ursachen hinzukommen, um mit

*) Allg. Met. II. S. 154.

ihr zusammengefaßt die Folge hervorgehen zu machen, was ändern sie an der Substanz, was wird an ihnen selbst geändert durch dieses Zusammen? Da das Princip der äußeren Ursachen (im gewöhnlichen, Kräfte und Vermögen postulirenden Sinne dieses Worts) mit solchem Nachdruck ist abgewiesen worden, so folgt daraus, daß von einem Verändern an einem der Realen durch die übrigen, mit welchen es zusammengefaßt wird, keine Rede sein könne. Ein Reales wirkt nicht auf das andere. Es wirkt aber eben so wenig auf sich selbst, weil die immanente Ursache dem Wesen des Seienden widerspricht. Das Reale kann ferner auch nicht den Wechsel, das Werden selbst als eigenthümliche Qualität besitzen, weil ein continuirlicher Wechsel der Beschaffenheit eine Relation einschließen, somit der absoluten Position des Seienden widersprechen würde. Außer den einfachen Qualitäten der Seienden ist nichts vorhanden, mit ihnen selbst aber kann nichts vorgehen. Sollten sie ein vom Sein verschiedenes Geschehen hervorbringen, so müßten sie von sich „abweichen, sich äußern und dadurch außer sich gesetzt werden, sich in der Erscheinung offenbaren, und dadurch würde das Reale selbst eine fremde Gestalt annehmen. Im wirklichen Geschehen kann und darf das Seiende weder von sich abweichen, noch sich äußern, noch erscheinen. Dies alles wäre nichts als Entfremdung seiner selbst von innen heraus; also der Ursprung dieser Entfremdung wäre ein innerer Widerspruch; und dessen sollen wir es nicht beschuldigen, sondern es dagegen vertheidigen.“ So bestimmt erklärte sich das System gegen jede entäußernde Thätigkeit der einfachen Qualitäten. Noch mehr, es sagt ausdrücklich: „Diese dürfen wir gar nicht antasten. Sie können mit dem wirklichen Geschehen nur mittelbar zusammenhängen. Sie können, indem Etwas geschieht, weder wachsen noch abnehmen. Von jenem Satze: Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz, sollte die Fortsetzung so lauten: „und weder ihre Qualität noch ihre Quantität wird von dem Wechsel ergriffen.“ Und ebenso *): „Das Reale ist in sich reif. Es bedarf gar keiner Entwicklung. Kommt dennoch, gleichviel wie, das Werden, das Geschehen hinzu: so vermehrt sich das Reale darum nicht im mindesten. Die Wirklichkeit des Geschehens ist schlechterdings gar nicht und in keinerlei Sinn ein Zuwachs zum Realen, oder ein Gelangen zur Realität. Die Redens-

*) Allg. Met. I. S. 194.

art, es komme hinzu, darf überall nicht ſo genommen werden, als ob hier eine Addition möglich wäre. Man addirt nicht Linien zu Flächen, nicht Flächen zu Körpern. Gerade ſo ſoll man das wirkliche Geſchehen nicht addiren zum Realen, denn Beides iſt völlig ungleichartig. Die Wirklichkeit des Geſchehens gibt einen Begriff für ſich, und die Arten dieſer Wirklichkeit können unter einander verglichen werden. Aber für das Sein iſt ſie ſchlechthin Nichts.»

Daraus wiſſen wir nun, daß alle Begriffe des Geſchehens, des Wirkens und der Veränderung, die wir aus der Sinnenwelt der Erſcheinung mitbringen, etwa ein Uebergehen eines Theils der Materie aus einem in den andern Körper, eine Selbſtbewegung, ein κινοῦν ἀκίνητον auf dasjenige, was wirklich d. h. in dem einzigen wahrhaft Seienden oder dem der Qualität nach einfachen Realen geſchehen kann, nicht übertragen werden dürfen, ohne dieſes auch ſeines einfachen Was zu berauben. Es ſcheint faſt, als ſei damit ſo gut wie bei Leibnitz das wirkliche Geſchehen an ſich unmöglich gemacht. Ein Geſchehen iſt immer in Sich-ändern, ein Qualitätswechſel, das Hervortreten eines Zuſtandes, der früher nicht da war. Nehmen wir dieſen in der Scheinwelt der Sinne wahr, ſo gibt uns eben dieſe Wahrnehmung das Recht zu ſchließen, daß auch in Demjenigen, was nicht mehr bloßer Schein iſt, in dem Seienden, gleichviel dem unſer eigenes Ich ausmachenden oder dem außer uns befindlichen Realen Gründe vorhanden ſeien oder in Thätigkeit treten müſſen, welche die Veränderung des Scheins erzeugen. Die letztere iſt nicht von unſerer Willkür abhängig; wir nehmen nicht nach Belieben jetzt dieſen, dann jenen Zuſtand desſelben wahr, welchen wir wünſchen, im Gegentheil, dieſer iſt uns, nicht ſelten im geraden Widerſpruche mit unſerm Begehren, gewiſſe vorhandene Beſchaffenheiten des Scheins feſtzuhalten oder zu entfernen, unabweislich gegeben, was auf einen von unſerer Willkür durchaus unabhängigen Grund desſelben hindeutet. Geſchehen, verändern muß ſich alſo etwas in dem Zuſtande des wahrhaft Seienden, des Realen, wenn ſich im Scheine etwas ändern ſoll, und dennoch kann Nichts an ihnen geſchehen, d. i. kein Qualitätswechſel ſtattfinden, ohne daß das Reale aufhörte, mit ſich identiſch zu ſein. Denn wo eine einzige Qualität das Weſen des Seienden ausfüllt, da hört dieſes auf zu ſein, ſobald die Qualität verſchwindet, und es iſt ein neues Reale da, ſobald eine neue Qualität als ſeiend geſetzt wird. Die Lehre von der Einfachheit der Qualität des Realen

spielt bei Herbart dieselbe entscheidende Rolle, wie bei Leibnitz der Satz von der Fensterlosigkeit der Monaden.

Auf denselben Punkt, wie bei Leibnitz die wechselseitige Unzugänglichkeit der Monaden, versetzt uns bei Herbart die der Veränderung unfähige Einfachheit der Qualität der Realen. Wie wir uns dort, bevor wir zur prästabilirten Harmonie übergingen, durch die Impenetrabilität der Monaden zu diesem künstlichen Wege der Vermittlung genöthigt sahen, so werden wir hier zu einem ähnlichen äußeren Hilfsmittel getrieben, weil der natürliche Weg — der sich dem Ergebnisse der gemeinen Erfahrung anschließt — durch die Resultate des metaphysischen Gedankenganges verboten zu werden scheint. Wir dürfen uns aber nicht wundern, wenn der Enderfolg bei beiden Denkern ein ganz verschiedener ist, denn beide gehen von eben so verschiedener, und nur in der Hauptsache, der Annahme einer Vielheit realer Wesen, übereinstimmender Grundlage aus. Leibnitz, der auf theologischem Boden stand und mittels des ontologischen Beweises vorher die Existenz des vollkommensten, d. i. desjenigen Wesens bewiesen hatte, „dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible, pour être actuel *),“ war es leicht, kraft der Allmacht und Allvollkommenheit desselben eine so regelmäßige Anordnung des Weltalls zu postuliren, daß die Veränderungen im Innern der einzelnen Wesen, ohne durch einander in der That hervorgebracht zu sein, sich wechselseitig correspondirten. Dabei blieb unerklärt, was für eine Art von Causalverknüpfung im Innern der einfachen Wesen, auf welche gleichwohl so viel Gewicht gelegt wurde **), überhaupt stattfinden könne, und Alles lief, wie es bei einem Systeme, das die Gottheit selbst als causa sui betrachtet, nicht befremden kann, auf die Annahme der causa immanens in den einfachen Wesen hinaus. Herbart aber betrachtet die einfachen Realen als schlechthin gesetzt, als einfache Qualitäten, mit welchen die Spaltung der causa immanens unverträglich sei und kann daher bei jener Annahme nicht stehen bleiben. Er schlägt einen Weg ein, der so leicht mißzuverstehen ist, daß dies zu vermeiden nichts übrig bleibt, als ihn, so viel thunlich, mit des Erfinders eigenen Worten darzustellen.

*) Monad. S. 708.

**) Monad. S. 706; Théod. §. 608, §. 360.

Der Begriff, auf welchen uns die Methode der Beziehungen behufs der Erklärung des wirklichen Geschehens verwies, war: das Zusammen. Durch das Zusammenfassen mehrerer Realen, hieß es, lasse sich sowohl der Widerspruch der Inhärenz als jener der Veränderung in Uebereinstimmung bringen; was widersprechend sei an einem Realen, sei es nicht an einer Mehrheit. Dieses Zusammenfassen mehrerer Realen bezieht sich zunächst nur auf die Begriffe derselben; diese sind einfach, denn so sind die Qualitäten der Seienden. Fassen wir nun aber eine Mehrheit solcher einfachen Qualitäten, z. B. **A** und **B** zusammen, so erhalten wir eben nichts anders, als eine Summe, „aus welcher eben so wenig etwas Weiteres wird, als aus jenen einfachen Richtungen der Schwere und des Gegendrucks einer schiefen Fläche*).“ Allein es gibt ein anderes Mittel, wechselseitige Beziehungen zwischen den einfachen Realen herzustellen.

Erinnern wir uns, daß die einfache Qualität jedes Seienden sich auch unter einen aus mehreren Theilen zusammengesetzten Begriff bringen und durch denselben vorstellen lasse. Hiebei ist wohl zu unterscheiden: der Begriff, der uns die Qualität des Seienden ausdrückt, ist zusammengesetzt, sein Gegenstand, die Qualität selbst, völlig einfach. Der zusammengesetzte Begriff muß von der Art sein, daß er dem einfachen Begriffe der einfachen Qualität seines Seienden gleichgilt, ein Wechselbegriff desselben sei, und sich auf ihn „zurückführen“ lasse. Begriffe dieser Art, die dem Was des Seienden ganz „zufällig“ sind, nennt Herbart zufällige Ansichten. Sehr gern vergleicht er dieselben mit den Componenten, in welche sich eine jede Kraft, sobald sie als deren resultirende betrachtet wird, zerlegen, und aus welchen sie sich neuerdings zusammensetzen läßt. Wie es hier völlig eins und dasselbe ist, ob wir die Kraft als eine einzige oder als resultirende mehrerer Kräfte betrachten, was an ihrer Natur an und für sich gar nichts ändert: so gleichgiltig ist es auch für das Was des Seienden, ob wir statt seines einfachen Begriffs den oder jenen mehrtheiligen Wechselbegriff desselben nehmen, sobald der letztere nur auf den ersteren zurückgeführt werden kann. Es ist nun durchaus keine Unmöglichkeit vorhanden, daß die zufälligen Ansichten mehrerer Realen gemeinschaftliche, daß sie entgegengesetzte, gleiche oder auch disparate Bestandtheile be-

*) Metaph. II. S. 164.

ſitzen und dadurch andeuten, daß auch in den einfachen Qualitäten, deren Ausdrücke ſie ſind, ſich Etwas „wie ja und nein" verhalte. Vielmehr kann *) „ein ſolches Verhältniß der Begriffe hier eben ſo gut angenommen werden, als es factiſch ſtattfindet in den einfachen Empfindungen Roth und Blau oder cis und gis" (über deren Einfachheit ſich freilich noch ſtreiten ließe). Jede dieſer Empfindungen iſt ſo gut unabhängig und indifferent gegen die andere, wie jede Qualität gegen die andere; keine derſelben hat Theile, ſo wenig wie irgend eine Qualität, und doch ſteht jede in einem andern Verhältniß gegen jede andere. Roth z. B. iſt dem Blau mehr entgegengeſetzt als dem Violett, dem Gelb mehr als dem Orange, und doch hat die Empfindung: Orange keine Theile, deren etwa mehrere dem Roth gleichartiger ſein könnten, als dem Gelb. „Waſſerſtoff iſt dem Sauerſtoff, aber auch dem Chlor und dem Stickſtoff entgegen; dieſe Gegenſätze können ſowohl nach Beſchaffenheit als Größe verſchieden ſein."

Nehmen wir alſo an, die einfache Qualität des realen **A** laſſe ſich ausdrücken durch die zufällige Anſicht $\alpha + \beta + \gamma$ und die einfache Qualität des realen **B** durch die zufällige Anſicht $m + n - \gamma$, wobei die entgegengeſetzten Zeichen des Merkmals $\gamma$ den Gegenſatz andeuten, der in den einfachen Qualitäten **A** und **B** liegt, ohne von dieſen getrennt werden zu können, denn ſie haben weder ungleichartige noch gleichartige Theile, weil überhaupt keine Theile. Es ſind aber $\alpha + \beta + \gamma$ und $m + n - \gamma$ zufällige Anſichten, als bloße Begriffe, die ſich zuſammenfaſſen laſſen, wobei die entgegengeſetzten Merkmale ſich aufheben. Wir erhalten daher $\alpha + \beta + m + n$. Theile der zufälligen Anſicht ſind weggefallen, andere geblieben. Iſt dadurch an den Qualitäten **A** und **B** ſelbſt Etwas geändert worden? Sind von dieſen Theile weggefallen, andere geblieben? Unmöglich! Die Qualitäten haben gar keine Theile, ſie müſſen entweder gänzlich vernichtet werden, oder ganz verbleiben, eine theilweiſe Zerſtörung iſt undenkbar. „Sollten denn wohl ein paar Weſen ſich ſo verhalten, daß ſie ſich gegenſeitig ganz aufhöben? Da wäre entweder Eins poſitiv und das Andere das Negative dieſer Poſition, folglich das letztere kein Weſen: oder beide wären ſogar nur gegenſeitige Verneinungen, alſo keines urſprünglich poſitiv,

*) Allg. Met. S. 164.

was von realen Wesen zu behaupten noch ungereimter sein würde *).“ Es ist daher ganz und schlechterdings unmöglich, daß eine einfache Qualität durch was immer für Beziehungen zu einer andern, die zufälligen Ansichten beider mit eingeschlossen, irgendwie afficirt werde; jene Zusammenfassung der zufälligen Ansichten ist nichts mehr und nichts weniger als eine leere Gedankenoperation, die auf die realen Qualitäten gar keinen Einfluß übt, für sie nichts bedeutet. Gleichwohl gebietet uns die Erscheinung, indem sie uns Inhärenzen und Veränderungen aufdringt (nach der Methode der Beziehungen) die einfachen Wesen zusammenzufassen. Aber was soll eigentlich zusammengefaßt werden? Nur die zufälligen Ansichten und daß diese zusammen sind, soll als Etwas den Wesen selbst ganz Zufälliges betrachtet werden. Geschieht dies, nun „so sollte sich ihr Entgegengesetztes aufheben. Aber es hebt sich nicht auf, denn es ist auf keine Weise für sich; nur in unauflöslicher Verbindung mit Demjenigen, was nicht im Gegensatze befangen ist, gehört es zu einem wahren Ausdruck der Qualität dieser Wesen. Sie bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand.“ Fragen wir, worin dieser bestehe, so heißt es, „er lasse sich mit dem Widerstand im Druck vergleichen, wo Keines nachgibt, obgleich Jedes sich bewegen sollte **).“ Fragen wir, ob hiebei wirklich eine Störung des Zustandes der Wesen erfolge, so ist die Antwort: „Nein! sie sollte erfolgen, aber Selbsterhaltung hebt sie dergestalt auf, daß sie gar nicht eintritt.“ Fragen wir endlich, ob hier eine Kraft, ein Vermögen im gewöhnlichen Sinne des Worts thätig werde, so heißt es abermals: „Nein! denn hier ist kein Angriff von einer Seite, kein Leidendes gegenüber einem Thätigen; nichts was darauf ausginge, Veränderungen hervorzubringen. Der innere Gegensatz in den Qualitäten je zweier Wesen ist es, welchem beide zugleich widerstehen — dieser ist zwischen beiden, nicht aber in einem von beiden.“

Wenn hier für das wirkende Princip das Wort Selbsterhaltung gebraucht wird, so muß man sich sehr hüten, dieselbe etwa als eine freiwillige Thätigkeit anzusehen. Wäre sie eine Kraft, mittels deren Anwendung sich ein Wesen gegen das andere auf geschehene Veranlassung selbst erhält, die daher aus der Ruhe in Bewegung, aus dem Zustande

*) Allg. Met. II. S. 169.

**) Man vergl. die Note über Canz., S. 97.

der Unthätigkeit in jenen der Thätigkeit überzugehen fähig wäre, so würde dies eine immanente Veränderung in dem Wesen selbst und auf diese Weise den unzulässigen Dualismus eines Thätigen und Leidenden im einfachen Realen voraussetzen. Alle gemeinen, aus der Erfahrung geschöpften Begriffe von Selbsterhaltung, in welchen sie Kraftaufwand voraussetzt, müssen vermieden werden. Selbst die Dynamik, die dem Körper nur so lang aufzusteigen erlaubt, als die momentane Wurfkraft noch nachwirkt, macht hier keine Ausnahme. Denn „alle Triebe und Tendenzen, alle realen und idealen Thätigkeiten, alle Einbildungen und Rückbildungen, durch welche das Reale Formen annehmen soll, die es nicht hat, verrathen nur den am Sinnlichen festklebenden Geist, der sich noch nicht im Metaphysischen orientirt hat*).“ Dies um so mehr, da „Sein und Geschehen völlig incommensurabel sind**)“ und nicht die mindeste Aehnlichkeit haben. Wie sollte ein Geschehen, ein wie immer beschaffener Wechsel das Seiende treffen können, da „für das Seiende in Hinsicht dessen, was es ist, nicht das geringste verändert werden darf? Es wäre die vollkommenste Probe einer Irrlehre, wenn dasjenige, was wir Geschehen nennen, sich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte***).“ Nicht anders dürfen wir das wirkliche Geschehen denken, denn „als ein Bestehen wider eine Negation. Da nun die Negation in dem Verhältniß der Qualitäten je zweier Wesen liegt, so geschieht stets zweierlei zugleich: A erhält sich als A, und B erhält sich als B. Jede von diesen Selbsterhaltungen denken wir durch doppelte Negation, welche unstreitig der Affirmation desjenigen, was jedes Wesen an sich ist, völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig. Gesetzt mit $A = \alpha + \beta + \gamma$ sei zusammen $C = p + q - \beta$, so wird auch jetzt A sich selbst erhalten, aber nunmehr wird nicht $\gamma$, sondern $\beta$ die Art und Weise bestimmen, wie es sich verhält. Der Gegensatz zwischen A und C ist ein anderer, als der zwischen A und B. Die zufälligen Ansichten sind nur die Ausdrücke, welche die Wesen annehmen müssen, um vergleichbar zu werden; aber indem wir durch ihre Hilfe zwei Wesen vergleichen, finden wir sogleich, daß in der Vergleichung sich mancherlei Punkte darbieten, worin Störung und Selbsterhaltung ihren Sitz

*) Allg. Met. II. S. 173.

**) Ebendas. S. 172.

***) Ebendas. S. 175.

haben können. Jedes Wesen ist an sich von einfacher Qualität. Aber die vielfachen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Dabei braucht nun nicht jede zufällige Ansicht aus den Gliedern $\alpha$, $\beta$, $\gamma$ zu bestehen, sondern der Glieder können gar viele sein. Ferner braucht nicht jede Vergleichung auf einerlei zufälliger Ansicht zu beruhen, sondern das Wesen erträgt unendlich viele zufällige Ansichten, so wie seine Qualität unendlich vieler Vergleichungen fähig ist*)."

Was folgt aus diesem allen? Dürfen wir nun, nachdem Herbart selbst gesteht, daß „jede Selbsterhaltung oder jedes wirkliche Geschehen, welches in einem Wesen vorgeht, wenn es sich gegen ein anderes erhält, einen eigenthümlichen Charakter habe, welcher aber nur im Gebirte des Geschehens gilt, daß aber diese Eigenthümlichkeit, mithin jede Mannigfaltigkeit, die durch die Selbsterhaltung des A gegen B, C, D u. s. w. entsteht, sammt dem Geschehen verschwinde, sobald man auf das Seiende, wie es an sich ist, zurückgeht, weil es in allen diesen Fällen A ist, welches sich erhält und welches erhalten wird" — dürfen wir nun annehmen, daß das Geschehen etwas dem Sinne völlig Fremdes, ein bloßes Product einer logischen Vergleichung zwischen den begrifflichen Ausdrücken verschiedener Seienden sei, welche an denselben bald gleichartige, bald entgegengesetzte Bestandtheile aufweist? Setzt die Vergleichung der zufälligen Ansichten nach ihren Bestandtheilen, deren Resultat die geforderte, aber unmögliche Störung, d. i. die Selbsterhaltung sein soll, setzt diese ein Subject voraus, von welchem sie vollzogen wird, oder existirt sie früher, ehe ein solches vorhanden ist und im Denken den Act der Vergleichung durchführt? Oder ist der Gegensatz zwischen den Bestandtheilen $+\gamma$ und $-\gamma$, eben so, wie der unter den Qualitäten, deren Ausdrücke sie sind, ein völlig objectives Verhältniß, das weder erkannt noch von irgend einem denkfähigen Subject gedacht zu werden bedarf, um zu existiren und die Selbsterhaltung als Folge nach sich zu ziehen? Etwa wie die Spiegelung der Monaden in einander, die auch nichts anders ausdrücken zu wollen scheint, als daß sich die Monaden zu einander in Beziehungen befinden können, von denen sie selbst nichts oder nur sehr dunkel und unvollständig wissen, und die nur von der, außerhalb der Monadenwelt vorhandenen vollkommensten Intelligenz vollständig überschaut werden?

*) Allg. Metaph. II. S. 175.

Ein ſo objectives Verhältniß könnte allerdings zwiſchen den zufälligen Anſichten ſtattfinden, inſofern man unter dieſen zuſammengeſetzte, mit theilweiſe gleichen, theilweiſe entgegengeſetzten Merkmalen beſtehende begriffliche Ausdrücke der einfachen Qualitäten verſteht. Ein ſolches wäre aber dann eben nur ein Verhältniß zwiſchen Begriffen, was die realen Weſen und ſomit auch ihr Geſchehen gar nichts anginge.

Das Unterſcheidende zwiſchen ſolchen Verhältniſſen, welche Begriffe als ſolche überhaupt, und jenen, welche ſie als zufällige Anſichten ſeiender Weſen zu einander haben, findet das Syſtem darin, daß als Begriffe betrachtet und zuſammengefaßt ihre entgegengeſetzten Beſtandtheile ſich ohne Schaden tilgen dürfen; als zufällige Anſichten ſeiender Weſen aber beharren müſſen, weil die Weſen ſelbſt, deren Ausdrücke ſie ſind, als einfache Qualitäten beharren und ſich weder tilgen noch ſchwächen können.

Inwiefern aber dieſes Beharren der einfachen Qualität als Act der Selbſterhaltung und als wirkliches Geſchehen betrachtet werden könne, geſtehen wir aufrichtig nicht einzuſehen. Es wäre zu begreifen, wenn das Wort „Selbſterhaltung" in dem gewöhnlichen Sinne genommen werden dürfte, welchen ihm der Sprachgebrauch beilegt, und in welchem es die ſelbſtthätige Anwendung einer eigenen Kraft vorausſetzt. Haben aber die Realen Kräfte oder ſind ſie ſelbſt Kräfte? Das erſtere beſtimmt nicht, denn ſie ſind nichts als einfache Qualitäten, denen jedes Anſichtragen anderer Qualitäten widerſpricht. Sind ſie aber ſelbſt Kräfte? Der Umſtand, daß ſie ſich im Gegenſatz zu einander befinden ſollen, welcher Gegenſatz ſeinen expliciten Ausdruck in den evolvirten Beſtandtheilen ihrer zufälligen Anſichten findet, ſcheint dies zu verrathen. Worin dieſer Gegenſatz der Qualitäten beſtehe, läßt ſich nicht ſagen, weil die Qualitäten ſelbſt unerkennbar ſind. Er findet aber — das Syſtem ſelbſt geſteht dies — ſein Analogon in dem Gegenſatz-Verhältniſſe, in welchem ſich einfache Ton- oder Farbenvorſtellungen zu einander befinden. Betrachtet man aber die letztern als Vorſtellungen ihrem Inhalte nach an und für ſich, ſo findet ſich kein Grund, warum ſie einander entgegengeſetzt heißen ſollen. Um entgegengeſetzt zu ſein ihrem Inhalte nach, müßten ſie erſt ähnlich ſein, d. i. ſie müßten einen oder etliche gemeinſchaftliche Beſtandtheile haben. Sie haben aber gar keine Beſtandtheile, denn ſie ſollen ja einfach ſein. Sie ſind alſo vielmehr, z. B. roth und blau, völlig disparat. Dennoch behauptet Herbart: Das Roth ſei

dem Blau mehr entgegengesetzt, als z. B. dem Violett. Da dies nicht so viel heißen kann, als: der Begriff Violett sei aus den Begriffen Roth und Blau zusammengesetzt, und deshalb dem Begriffe Roth verwandter als dem Begriffe Blau, welches letztere vielmehr nur von den Gegenständen dieser Begriffe, den Farben Roth, Blau und Violett gilt, so hat dies nur insofern einen Sinn, daß, psychologisch betrachtet, eine dieser Farbenvorstellungen die andere leichter, eine andere schwerer zu verwischen im Stande ist. In dieser Bedeutung gesteht er aber selbst ein, die Farben-Tonvorstellungen u. s. w. als ein System sich aufhebender entgegengesetzter Kräfte zu betrachten. Soll diese Analogie für die Qualitäten der Seienden Anwendung erhalten, so scheint nichts natürlicher, als diese ebenfalls als Kräfte, und zwar als absolut gesetzte selbständige für sich bestehende Kräfte anzusehen, was dann von der Vorstellung, die man sich von der einfachen Substanz macht, nicht so weit verschieden wäre, als das System anzunehmen geneigt ist. Als Kräfte betrachtet, würden diese Qualitäten wechselseitig gegen einander agiren, reagiren oder sich mindestens auf gute Weise „selbsterhalten" können. Ihre Selbsterhaltungen wären Wirkungen ihrer selbst, und da, je nachdem ihre Existenz durch ein Anderes mehr oder weniger in Gefahr käme, auch ein größerer oder geringerer Kraftaufwand von ihrer Seite erfordert würde, so wäre es keineswegs unmöglich, daß sich Selbsterhaltungen verschiedenen Grades, also verschiedene Zustände im Innern der Realen vorfänden. Der Weg daher sowohl zu einem wirklichen, wie es diese Kraftäußerungen, als auch mannigfaltigen Geschehen, wie es die Verschiedenheit dieser Kraftäußerungen begründeten, wäre damit gebahnt.

Es ist uns aber an keinem Orte in Herbart's sämmtlichen Schriften eine Stelle vorgekommen, worin er sich offen und ausdrücklich für die Ansicht erklärte, die Qualitäten der einfachen Seienden seien Kräfte und diese folglich selbstgesetzte seiende Kräfte und die Selbsterhaltungen deren Actionen; wohl aber solche, die für das Gegentheil sprechen. Die oben (S. 101) angezogene Stelle beweist deutlich genug, daß man hiebei an Kräfte, Tendenzen, Triebe gar nicht denken dürfe. Es ist nur eine vielleicht mit Absicht beibehaltene Amphibolie des Ausdrucks, die uns bei dem Worte Selbsterhaltung verleitet, den geläufigen Sinn des Wortes unterzuschieben, wo im Grunde etwas ganz Anderes gemeint wird. Der gemeine Sprachgebrauch, der einen Un-

terſchied zwiſchen Selbſterhaltung und Widerſtand macht, jene dem Beſeelten, dieſen der unbeſeelten Materie, welcher keine Kraft innewohnen ſoll, (wenn dies überhaupt möglich wäre und man nicht dann auch auf alle Verſchiedenartigkeit der Materie z. B. des Silbers vom Golde, Verzicht leiſten müßte) — zuſchreibt, würde den Zuſtand, der hier Selbſterhaltung heißt, und mehr ein paſſiver als activer iſt, lieber Widerſtand geheißen haben. Für Herbart jedoch bedeuten beide Worte gleichviel: „Der Zuſtand der Selbſterhaltung iſt Widerſtand *),“ oder wie es Strümpell ausdrückt: „wo Weſen zuſammentreffen, kann jene erwartete Störung nicht eintreten, ſondern jedes verharrt im Drucke als das, was es iſt; ſelbſterhält ſich im Widerſtande, und dieſe ſeine Selbſterhaltung als ein vorher nicht dageweſener, jetzt aber durch den gegenſeitigen Gegenſatz veranlaßter Zuſtand iſt das wirkliche Geſchehen **).“ Es iſt damit, wie mit dem Zuſammenſtoße zweier Kugeln, jede bleibt eine Kugel, vorausgeſetzt, daß keine zerſpringt, jede hat ſich alſo ſelbſterhalten. Man pflegt aber gemeiniglich zu ſagen, ſie ſei erhalten worden.

Die zuletzt angezogenen Stellen klären uns noch über einige wichtige Punkte auf. Fürs Erſte iſt es außer Zweifel, daß die Selbſterhaltungen, obgleich aus bloßen Begriffsverhältniſſen entſpringend, nicht nur metaphyſiſche Geltung haben, ſondern ſogar das Einzige ſein ſollen, was dem wechſelvollen Geſchehen der Erſcheinungswelt auf dem Gebiete des reinen Seins Analoges geboten wird. Ausdrücklich beruft ſich das Syſtem auf dieſelben als Wirkliches im Seienden bei der Conſtruction der Naturphiloſophie und der ſtarren Materie und noch nachdrücklicher in der Pſychologie. Hier wird geradezu angenommen, die Selbſterhaltungen, zugleich ſeiend als Wirkliches in demſelben (einfachen) Realen, verhalten ſich gegeneinander als Kräfte, hemmen und fördern einander, ſind einander auf dieſelbe Weiſe entgegengeſetzt, wie vorher die Qualitäten der einzelnen Seienden ſelbſt. Wie reimt ſich nun dieſe gleichzeitige oder auch die ſucceſſive Vielheit des wirklichen Geſchehens im Realen mit der Einfachheit der Qualität desſelben? Sind dieſe vielfachen Selbſterhaltungen jede Aeußerung einer beſondern Kraft, ſind ſie alle Aeußerungen einer Kraft, oder ſind ſie — nach dem oben Angeführten das wahrſcheinlichſte — Aeußerungen gar keiner Kraft?

*) Allg. Met. II. S. 170.

**) Erläut. zu Herb. Phil. S. 104.

Iſt jede eine Kraft für ſich, wie ſie denn allerdings in dem Syſteme des Wirkens und Gegenwirkens der Selbſterhaltungen unter einander als ſolche angeſehen werden ſoll, wie kommt dies einfache, jeder Mehrheit von Qualitäten unfähige Seiende dazu, Träger einer Vielheit von Kräften zu werden? Sind ſie überhaupt Kräfte oder Aeußerungen einer ſolchen, ſo muß es Zeitmomente gegeben haben, wo dieſe Kräfte nicht in dieſer Aeußerung vorhanden waren, wie jetzt; es fand daher in dem Zuſtande des Realen eine innere Veränderung ſtatt, ungeachtet eine ſolche mit ſeiner Einfachheit für incompatibel erklärt wurde. Als Aeußerungen derſelben Kraft ließen ſie ſich ferner wohl unter einander addiren, nicht aber durch Gegenſatz hemmen oder gar vernichten. Sind aber endlich die Selbſterhaltungen Aeußerungen gar keiner Kraft, ſollen ſie wohl gar nichts als die unerfüllbaren Forderungen der unter den zufälligen Anſichten der Weſen ſtattfindenden rein logiſchen Verhältniſſe ſein: treten ſie da überhaupt aus dem Bereich bloßer Begriffe heraus? ſind ſie wirklich ein ſolches Etwas, das den Zweck zu erfüllen vermag, die natürliche Vorausſetzung für das wahrgenommene erſcheinende Geſchehen abzugeben?

Strümpell's Zugeſtändniß in der citirten Stelle macht dieſe und ähnliche Fragen nicht unwichtig. Sind die Selbſterhaltungen „vorher nicht dageweſene, jetzt veranlaßte Zuſtände" im Realen, die alſo offenbar Zeitbeſtimmungen unterliegen und unter einander verſchieden ſind, ſo haben wir im einfachen Realen zugleich eine Mehrheit verſchiedener Zuſtände und eine zeitliche Veränderung, alſo zwei verbotene Dinge auf einmal. Treffen dieſe die einfache Qualität oder nicht? Wenn ja, wie vertragen ſie ſich mit ihr? wenn nicht, was ſind ſie denn eigentlich ſelbſt?

Dieſe Frage drängt ſich noch lebhafter auf, wenn wir das nach Herbart's eigener Ausſage*) einzige uns zugängliche, aber „völlig genügende" Beiſpiel wirklicher Selbſterhaltungen, die Vorſtellungen desjenigen Realen, das unſre eigene Seele ausmacht, näher in's Auge faſſen. Zwar kennen wir die einfache Qualität unſrer Seele ſo wenig als die jedes andern Realen, aber wir nehmen doch ihre Aeußerungen am unmittelbarſten wahr**). Die Seele iſt die erſte Subſtanz, die

*) Allg. Met. II. S. 176.

**) Vgl. Herbart: Lehrb. z. Pſych. 2. Aufl. S. 200. ff. Encykl. S. 228. Hartenſt. Met. S. 454 ff. Drobiſch: Empir. Pſych. S. 340 ff.

wir antreffen als reales Subject, auf deſſen Zuſammenſein mit Andern der auch bei ihm ſtattfindende Schein der Inhärenz hinweiſt. Ihr eben ſo wenig wie jedem andern Realen iſt es weſentlich, Subſtanz zu ſein; ſie wird es nur im Zuſammenſein mit mehreren andern Realen, wobei die Einheit der Complexion erhalten werden ſoll. Daraus folgt ſchon, daß ſie ſo gut wie jedes einfache Reale ſchlechthin einfache Qualität beſitzt, durchaus ohne Vielheit von Kräften, Anlagen, Vermögen, Trieben und Tendenzen, ohne irgend welche Receptivität und Spontaneität, ohne urſprüngliche angeborne Vorſtellungen und Gefühle, entblößt von Thätigkeiten und Willensacten, ohne irgend ein Wiſſen von ſich noch von Etwas außer ſich, abſolut leer und einfach iſt. Zu ihrer Subſtantialität jedoch gehört als nothwendiges Correlat die Cauſalität und wo ſie in ein vielfältiges und wechſelndes Zuſammen mit realen Weſen tritt, da „kann verſchiedenartiges und wechſelndes Geſchehen" nicht ausbleiben. Alles wirkliche Geſchehen iſt Selbſterhaltung, alſo auch dasjenige, was *in* der Seele geſchehen kann. Die Seele ſtellt vor, bedeutet daher im Grunde nichts weiter, als: ſie erhält ſich in ihrer eigenen Qualität gegen ein anderes Reale; Vorſtellungen ſelbſt ſind, metaphyſiſch betrachtet, nichts als Selbſterhaltungen; je reicher der Vorſtellungskreis eines Subjectes, deſto reicher und mannigfaltiger ſeine Selbſterhaltungen. Die letztern empfängt ſie weder als Leidendes von einem äußern Thätigen, wie die **tabula rasa** *Locke's*, noch erzeugt ſie dieſelben ohne äußere Veranlaſſung durch und aus ſich ſelbſt, wie die Monade, ſondern ihre innern Zuſtände als reiner Ausdruck der Art, in welcher ein Reales einer Störung widerſteht, *welche erfolgen würde, wenn ſie könnte*, treten als einfache Acte bei der Vorausſetzung des Zuſammen mit andern Realen in ſolcher Weiſe ein, wie es durch die Qualitäten der Realen ſelbſt und deren Verhältniſſe unter einander mit Nothwendigkeit geboten wird. Dieſe innern Zuſtände müſſen als Selbſterhaltungen nach der verſchiedenen Art der Objecte, gegen welche ſich dieſelbe richtet, ſelbſt verſchieden ſein. „Eben weil die Seele von ſich ſelbſt nicht abweicht, aus ihrem eigenen Was nicht vertrieben wird, muß ein ſolches und anderes Geſchehen in ihr eintreten, wenn ſie veranlaßt wird, ſich gegen ſolche und andere Reale aufrecht zu erhalten." Allein nun kommen wir auf das Weſentliche. Was wird die Folge ſein, wenn mehrere, wie wir vorausſetzen, wohl gar, wie es die Natur der Realen erlaubt, entgegengeſetzte Selbſter-

haltungen in demſelben Realen zuſammenkommen*)? Kann zwiſchen ſolchen Störung ſtattfinden oder nicht? Störung iſt nur unmöglich zwiſchen einfachen Realen, die Selbſterhaltungen aber ſind Zuſtände des Realen, nicht Reale ſelbſt, und dieſe Zuſtände in demſelben Realen beiſammen bringen Störung hervor. Denn das Entgegengeſetzte iſt ineinander, der Gegenſatz gegenſeitig, und da kann gegenſeitige Störung nicht ausbleiben. Was zwiſchen feienden einfachen Weſen trotz der unabweislichen Forderung des Gegenſatzes um ſeiner abſoluten Unmöglichkeit willen nicht geſchehen konnte, das muß unter den Selbſterhaltungen der Forderung gemäß eintreten, weil die Möglichkeit vorhanden iſt, daß es erfolge. Das letztere kann es entweder dem Quantum oder dem Quale der Selbſterhaltung nach; die verſchiedenen Selbſterhaltungen können ſich unter einander durch ihr Was oder durch ihre Größe ſtören. Im erſteren Falle würde ein Mittleres entſtehen, nachdem ſich die entgegengeſetzten Beſtandtheile aufgehoben haben. Allein das Seiende hat keine Theile, ſie können ſich daher eben ſo wenig als oben die entgegengeſetzten Beſtandtheile der zufälligen Anſichten von dieſen trennen. Die Störung kann daher nicht das Was, ſondern einzig die Wirklichkeit des Geſchehens treffen. Desungeachtet kann ſie keine Vernichtung des letztern ſein, denn wo ein Poſitives durch ein im Verhältniß zu ihm Negatives vernichtet werden ſoll, ſo daß nichts herauskommt als eben nur Vernichtung, da muß das Negative weiter nichts ſein als eben nur die Negation des erſtern, das aber kann bei Zuſtänden der Realen, die „als Selbſterhaltungen jede für ſich poſitiv ſind, nie ſtattfinden.“ Die Wirklichkeit des Geſchehens wird durch die gegenſeitige „Störung“ nur vermindert, ein Theil des Geſchehens, das gefordert wird, „gehemmt,“ es geſchieht weniger als geſchehen ſollte. Weil es aber eben ſo unmöglich wäre, daß von den einfachen theilloſen Acten der Seele, den Selbſterhaltungen, Theile unterdrückt, andere unverletzt erhalten würden, als es unmöglich war, von den einfachen Qualitäten der Seienden Theile als aufgehoben, andere als übrigbleibend zu denken, ſo muß „das wirkliche Geſchehen in einem andern Sinne unverſehrt bleiben, und der Begriff des Strebens, welcher das Auf- und das Widerſtreben in ſich ſchließt, iſt die nothwendige Ergänzung des Begriffes der Hemmung**).“

*) Hartenſt. Met. 263. ff.

**) Hartenſt. Met. S. 264.

Dieſes „Streben" iſt gleichſam die Selbſterhaltung der Selbſterhaltungen. Dieſe ſind wirkliche innere Zuſtände; es läßt ſich ein Geſchehen ſowohl als ein Geſchehenes in ihnen unterſcheiden, das dem Was der Realen entſpricht; und die Urſache, daß die bei den realen Weſen unmögliche Störung bei den entgegengeſetzten Zuſtänden derſelben wirklich vollzogen wird, liegt einzig darin, weil dieſen die abſolute Poſition mangelt. Für die geſtörten und doch nicht vernichteten Selbſterhaltungen wird der Ausdruck des Aufgehobenſeins in ähnlichem Doppelſinn gebraucht, wie bei Hegel's dialektiſch ſich fortbewegendem Begriff, indem es außer den Zerſtört- auch noch ein Aufbewahrtwerden bedeutet.

Kann uns das Angeführte überzeugen, daß das Syſtem die in uns befindlichen Vorſtellungen in der That für „wirkliche Zuſtände in einem einfachen Realen" erklärt, ſo erheben ſich neue Fragen. Wie können ſich denn „einfache" theilloſe Acte wie die Selbſterhaltungen, zum Theil aufheben, zum Theil fortbeſtehen, ein Mehr oder Minder der Wirklichkeit zulaſſen, wenn ſie nicht Kräfte, mechaniſche Kräfte ſind? Sind ſie dies aber, woran befinden ſich dieſe Kräfte? An einer Einheit, die noch dazu eine Einfachheit iſt? Und wie befinden ſie ſich an ihr? Als zeitweilig unthätige, zeitweilig thätige Vermögen, die einen Grund vorausſetzen, um aus den einen in den andern Zuſtand überzugehen? Wo liegt dieſer Grund? Iſt er ein äußerer, innerer, oder gar keiner? Iſt der Uebergang aus dem Zuſtand der Ruhe in jenen der Thätigkeit, iſt eine Veränderung in der einfachen Einheit möglich? Fragen, die das Syſtem längſt verboten hat, die ſich aber nicht abweiſen laſſen, ſobald es einmal die in uns ſelbſt befindlichen, durch die innere Erfahrung gegebenen Vorſtellungen und Seelenzuſtände als praktiſche Beiſpiele ſeiner theoretiſchen Lehre will angeſehen wiſſen. Die innere Erfahrung bietet uns aber nicht nur eine Mehrheit, ſondern auch eine Mannigfaltigkeit innerer Zuſtände dar, eine Mannigfaltigkeit, die ſo groß iſt, daß auch nicht zwei Vorſtellungen, Gefühle, Begehren u. ſ. w. ſich vollkommen gleichen, nicht mindeſtens im Grade oder in der Lebhaftigkeit verſchieden ſind. Dennoch heißt es*), alle Selbſterhaltungen ſeien unter einander identiſch, weil „es in allen Fällen A iſt, welches ſich erhält, und A, welches erhalten wird," und der

*) Allg. Met. II. S. 176.

Widerſpruch unſrer täglichen inneren Erfahrung wird mit der Berufung auf unſre menſchliche Beſchränktheit abgewieſen: denn „geſetzt ein Beobachter ſtände auf einem ſolchen Standpunkt, daß er die einfachen Qualitäten nicht erkennt, wohl aber in die verſchiedenen Relationen des A gegen B, C, D ſelbſt mit verwickelt wird, ſo bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbſterhaltungen, nicht die beſtändige Gleichheit ihres Urſprungs und ihres Reſultats bemerkbar.“ Aber iſt damit, daß ſämmtliche Vorſtellungen in uns „gleichen Urſprung“ haben, d. h. in demſelben Realen vorgehen, auch ſchon bewieſen, daß ſie unter einander ſämmtlich gleich ſind? Und wenn nicht, haben wir dann nicht von neuem eine widerſprechende Vielheit wirklicher, unterſchiedener, entſtehender und vergehender Zuſtände in dem einfachen, mit ſich identiſchen, veränderungsloſen Seienden? Wir getrauen uns dieſe Frage ſo wenig zu beantworten, als eine andere, was denn das für eine Wirklichkeit ſei, die den Selbſterhaltungen im „wirklichen“ Geſchehen zugeſchrieben wird? Wirklichkeit ſchließt ein Sein in ſich, das einzige Sein jedoch, welches vom Syſteme zugeſtanden wird, kommt ausſchließlich dem Realen zu und iſt „mit dem Geſchehen völlig incommenſurabel.“ Das „wirkliche“ Geſchehen „iſt wirklich“ aber nicht in demſelben Sinne mit den einfachen Realen. In welchem alſo? Im accidentiellen? Aber von einer accidentiellen Wirkſamkeit darf ja bei Herbart gar nicht die Rede ſein, weil jedes „Sein“ die Relation ausſchließt *). Eine Erklärung dieſer Wirklichkeit des Geſchehens haben wir nicht angetroffen.

Indeß dies alles könnten wir bei Seite ſetzen, wenn nur überhaupt die Nothwendigkeit der Selbſterhaltung aus irgend einem realen und nicht blos logiſchen Bedürfniſſe klar würde, damit nicht, wenn ſie in der That aus nichts anderem als Begriffsverhältniſſen entſpringen, und nur für ſolche Bedeutung haben, das Wirkliche (die innern Seelenzuſtände) im Nicht-Wirklichen (den Selbſterhaltungen) begründet ſcheine. Die Vorſtellungen ſind nicht durch Spontaneität der einfachen Qualität der Seele erzeugt, denn jede neue Vorſtellung würde dann eine Aenderung derſelben vorausſetzen; ſie ſind nichts als Acte der Selbſterhaltung der Seele gegen andere Reale, mit welchen dieſelbe zuſammen iſt, und die Störungen, die ſie durch die letztern kraft der

*) Allg. Met. II. S. 108 ff. u. a. O.

in ihren Qualitäten liegenden Gegensätze erleiden sollte. Allein *Störungen der Realen durch Reale können* ja — so fordert es die einfache Qualität der Realen an und für sich — *ein für allemal gar nicht eintreten, sie sind absolut unmöglich!* Wozu hat es daher die Seele oder jedes Reale überhaupt nöthig, sich gegen Etwas selbst zu erhalten, was *an und für sich gar nicht eintreten kann*? Gegen Etwas, was nicht etwa nur deshalb nicht vor sich gehen kann, weil die Seele kraft ihrer Selbsterhaltung es verwehrt und Widerstand entgegengesetzt, sondern was absolut und schlechterdings nicht statthaben kann, die Seele mag sich dagegen selbsterhalten oder nicht, weil es dem Begriff eines einfachen Wesens widerspricht? Wäre es nicht eben so, als setzte sich ein Blinder in Vertheidigungsstand gegen einen Feind, der gar nicht vorhanden ist? oder als zöge ein Sehender gegen eine leblose Statue zu Felde, die er für ein lebendes Wesen ansieht? So wenig er von der Statue, eben so wenig hat ja auch ein Reales von andern zu fürchten, wenn es ganz und gar unmöglich ist, daß eines durch das andere eine Störung oder Veränderung erfahre. Wo keine Möglichkeit des Angriffs, da ist auch keine Veranlassung des Widerstandes. Nicht einmal ein mechanischer Druck ist dort begreiflich, wo beiden Wesen die Fähigkeit mangelt, sowohl von andern einen Druck zu empfangen, als auf dasselbe einen solchen auszuüben. Woher soll nun der „wirkliche" Zustand der Selbsterhaltung kommen?

In der That ist das der vornehmste Zweifel, den uns der Begriff der Selbsterhaltung, wie er von *Herbart* dargestellt wird, einzuflößen vermag. Wo in der Natur der Wesen kein realer Grund zu demselben vorhanden ist, wie läßt sich da ein wirkliches Geschehen erklären? Während einerseits die Gründe überzeugend sind, die dafür sprechen, daß wo ein scheinbares Geschehen wahrgenommen worden, diesem auch im Gebiete des wahrhaft Wirklichen ein solches entsprechen müsse, so ist es anderseits sehr zweifelhaft, ob die „Selbsterhaltungen" von der Art sind, als Surrogat dieses „wirklichen Geschehens" zu dienen. Da sie auf keine Weise, wie wir gesehen, in den realen Wesen selbst ihre veranlassende Ursache finden können, so scheint es offenbar, daß sie als der realen Erfüllung unfähige, logische Forderungen, die in dem Gegensatze der zufälligen Ansichten und folglich ausschließlich in den Begriffen der einzelnen Seienden selbst liegen, aus dem Reiche der Begriffe

gar nicht heraustreten, und so wenig reale Gegenständlichkeit haben, als etwa die $\sqrt{-1}$ oder andere imaginäre Ausdrücke. Wenn es daher in den Hauptpunkten der Metaphysik heißt*): „Durch das, was von der Negation nicht getroffen wird in jedem der Wesen, bleibt das Wesen selbst; also auch dasjenige, was die zufällige Ansicht von ihr getroffen darstellen würde. Dies mag man den Act der Selbsterhaltung jedes Wesens nennen. Eine reinere That als diese kann es überall nicht geben. Ihre Voraussetzung ist die Störung, welche in Rücksicht des Was der Wesen die Möglichkeit zufälliger Ansichten von der beschriebenen Art; in Rücksicht des Seins aber noch das Zusammen selbst erfordert," so liegt in dem Worte: Störung, eine nicht zu übersehende Zweideutigkeit. Dies pflegt gewöhnlich eine physische Veränderung zu bezeichnen, soll aber nichts anderes bedeuten, als daß sich in den zufälligen Ansichten gewisser Wesen, also in bloßen Begriffen gewisse Bestandtheile wie Ja und Nein zu einander verhalten, die sich in der Zusammenfassung aufheben und ein Mittleres zurücklassen würden, welches wieder ein Begriff ist. Dieser aber würde ein ungiltiger sein, während die vorangehenden, aus deren Verschmelzung er entstanden ist, giltige waren, denen wirkliche Seiende entsprachen, während diesem keines entspricht. Um daher giltige Begriffe zu erhalten, darf in den beiden ursprünglichen zufälligen Ansichten nichts weggelassen, noch aufgehoben werden, sie müssen dieselben Bestandtheile behalten, wenn sie noch denselben Gegenstand bezeichnen sollen und dies ist der Act der Selbsterhaltung der Realen, deren zufällige Ansichten sie sind!? Giltigkeit und Ungiltigkeit oder was eben so viel heißt, Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit eines Begriffs sind Beschaffenheiten desselben von logischer Natur, Beschaffenheiten des Begriffs, keineswegs aber der Realen. Wie soll nun dies blos logische Verhältniß der Begriffe das einzige unter den Realen statthabende „wirkliche Geschehen" vertreten?

Wir sollten meinen, daß diese Schwierigkeiten, die wir uns zu heben nicht getrauen, offen genug darlägen. Daß sie Herbart nicht dahin zu bringen vermochten, seiner metaphysischen Ueberzeugung um ihretwillen, wie sie auch immer beschaffen sein mochten, untreu zu werden, mag als Beweis der ungemeinen Festigkeit dienen, mit

*) Kleine Schriften, her. v. Hartenst. I. S. 225.

welcher er an der Behauptung ſtreng einfacher Qualität des Seienden, der Abweſenheit aller Kräfte, Triebe und Vermögen und aller wie immer gearteten ſelbſtthätigen Wirkſamkeit der Realen nach innen und außen feſthielt. Er begnügte ſich der Erfahrung gegenüber mit Hartnäckigkeit darauf zu beſtehen, daß man von allen ſinnlichen Vorſtellungen und Einbildungen abſtrahiren und ſich an den inhalt- und bildloſen Begriff des „wirklichen, mit dem Sein incommenſurabeln Geſchehens" zu halten habe. Dieſes ward dadurch freilich ein ſolches, das von einem Geſchehen wenig mehr als den Namen hat. Es iſt weder ein Qualitätswechſel, ein Verändern, noch verdient es mit Recht den Namen eines Wirklichen, denn es hat weder ſubſtantielles noch accidentielles Sein, es iſt, offen geſtanden, nichts weiter als eine Art Nothbrücke, um die ſtarren, einander unzugänglichen, im Innern wechſelloſen Seienden mit den nicht wegzuläugnenden pſychologiſchen Thatſachen inneren Wechſels und innerer Vielheit möglichſt, wenigſtens im Gedanken, in Harmonie zu bringen. Denn die Realen ſind an ſich, aber nicht für einander, und es iſt abſolut undenkbar, daß eines auf das andere im gewöhnlichen Sinne: mittels übergreifender Kräfte wirke. Zugleich müſſen ſie aber auch für einander ſein, denn das Eine ſoll das Andere vorſtellen; Eines ſoll durch ſein „Zuſammen" mit Andern Urſache werden, daß in ihm ſelbſt Vorſtellungen von dieſem Andern aufkommen und die Möglichkeit einer innerlichen Entwicklung und Fortbildung der Realen angebahnt werde. In dieſes Füreinander treten ſie aber nicht durch eigene reale Thätigkeit, denn eine ſolche haben ſie nicht; ſondern blos durch ein ihnen äußerliches zuſammenfaſſendes Denken, nicht des einer beſtimmten Geiſterclaſſe, ſondern einer externen Intelligenz überhaupt.

Als dergleichen Formen erklärt das Syſtem zwar unmittelbar nur die räumlichen und zeitlichen, die, da ſie gegeben und nicht von unſerer Willkür abhängig, den Realen als ſolchen aber desungeachtet nur angedichtet ſind, den Namen des objectiven Scheins führen; als nichts weiter ſtellen ſich aber unſerer Meinung nach auch die Selbſterhaltungen, ſomit auch das ganze „wirkliche Geſchehen" dar. Das räumliche Zuſammen*) d. i. das Ineinanderſein, in demſelben Raumpunkte Befindlichſein mehrerer einfachen Realen iſt die Bedingung des Cauſal-

*) Allg. Met. II. S. 269 u. a. a. O.

verhältnisses, und ohne dasselbe kann gar kein wirkliches Geschehen in den Realen statthaben. Man könnte fragen, wie dies möglich sei, daß sich zwei oder mehrere einfache Wesen in demselben einfachen Raumpunkte befinden, da ja doch letzterer eben nichts ist, als der Ort eines, und zwar eines einzigen einfachen Wesens. Allein eben weil die räumliche Bestimmung des Realen eine nur durch das zusammenfassende Denken hinzukommende ist, so will Herbart, daß die Realen an sich gegen dieselbe ganz indifferent sein sollen. Sie sind nicht im Raume, sondern sie werden im Raume gedacht; müssen im Raume gedacht werden, sobald sie überhaupt als mehrere gedacht werden, und das nicht allein, wie Kant gemeint, von der menschlichen, sondern von jeder Intelligenz überhaupt. Ihnen als Wesen thut es daher nicht den geringsten Eintrag, ob wir mehrere von ihnen in demselben oder in verschiedenen Raumpunkten denken, denn wir denken sie ja eben blos so. Daß dieser Grund aufhört, sobald Raum und Zeit nicht als Denkformen, sondern als Bestimmungen an den Dingen selbst gedacht werden, ist klar. Unter jener Voraussetzung jedoch gilt es noch in voller Strenge, daß ohne vollkommenes Ineinandersein, das eine gänzliche Durchdringung voraussetzt, gar kein Causalverhältniß stattfinden könne. „Denn wenn zwei reale Wesen in einer Distanz ohne Vermittlung sich befinden, so mag dieselbe rational oder irrational sein; es fehlt die Bedingung der Causalität, des Zusammen, und es geschieht nichts. Sind sie aber vollkommen zusammen, so wissen wir schon, daß sie demgemäß sich in vollkommener Störung und Selbsterhaltung befinden *)."

Mit dem Begriff Zusammen, dessen Erörterung selbst schon in einen andern Theil der Metaphysik, in die Synechologie, gehört, stehen wir an der Grenze der Herbart'schen Ontologie. Die Voraussetzung eines wirklichen Geschehens als Grundlage des Scheinbaren führt bis zu dieser Annahme, kraft welcher es den Wesen an und für sich völlig gleichgiltig ist, ob sie im Zusammen oder Nichtzusammen gedacht werden, folglich da von demselben auch ihre Selbsterhaltung abhängt, ob sie sich im Zustand der Selbsterhaltung befinden, oder nicht. Das scheinbare Geschehen nöthigt zur Voraussetzung des wirklichen, dieses bei der atomistischen Theilnahmlosigkeit der Realen zur Voraussetzung des Zusammen oder Nichtzusammen, der Wechsel des Geschehens zur

*) Allg. Metaph. II. S. 271.

Annahme des Wechsels des Zusammen und Nichtzusammen. Auf diesem Zusammen und Nichtzusammen als Form des zusammenfassenden Denkens beruht daher das sämmtliche wirkliche Geschehen, das zweite dem Sein nicht sub- sondern coordinirte Element der ontologischen Welt. Was sind nun diese Formen? Vermögen sie ein „wirkliches Geschehen" zu begründen, welche Art der Existenz kommt ihnen selbst zu? Besitzen sie, um ein „wirkliches" Geschehen zu erzeugen, selbst eine Art von Wirklichkeit? sind sie Etwas an dem denkenden Subjecte? sind sie Etwas an dem zusammengefaßten Objecte? oder existiren sie außerhalb dieser aller; aber nicht als Wirkliche, sondern als Formen an sich, als Bedingungen, die überhaupt erfüllt werden müssen, wenn etwas geschehen, sich verändern und doch dasselbe Ding bleiben oder Wirkungen erzeugen und erfahren soll, deren Grund nicht in ihm selbst liegt?

Selbst Drobisch, der sonst so getreue Anhänger Herbart's, erhebt gegen das wirkliche Geschehen den Einwand, daß Wirkliches aus bloßem Schein abgeleitet werde. Bei Herbart, sagt er*), entstehen Beziehungen aus Beziehungen; die wirklichen d. i. die Selbsterhaltungen unter Voraussetzung des Gegensatzes der Qualitäten aus den Formalen des Ueberganges der Wesen aus dem Nichtzusammen in das Zusammen vermöge der ursprünglichen Bewegung. Aber diese Formen des zusammenfassenden Denkens sind nicht wirklich, sondern haben nur die Geltung des objectiven Scheins. Das wirkliche Geschehen wird daher, insofern es nicht schon von einem ursprünglichen Zusammen herrührt, was wenigstens nicht bei allem der Fall ist (denn nach Herbart**) befinden sich nur wenige Wesen im ursprünglichen Zusammen, andere nicht), mitbedingt von diesen Zusammenfassungsformen, also vom objectiven Scheine. Das Wirkliche ist daher mindestens theilweise abhängig vom Schein, das Reelle vom Nicht-Reellen, während umgekehrt dieses von jenem abhängig sein sollte. Wirkliches, meint er, kann nur von Wirklichem ausgehen, und nimmt daher Gelegenheit, die Formen des zusammenfassenden Denkens als Gründe des wirklichen Geschehens, selbst für wirklich zu erklären, — eine Wendung, die wir im nächsten Abschnitt näher untersuchen wollen. Sie ist zum wenigsten nicht herbartisch, wie Drobisch selbst gesteht, da dieser

*) „Ueber Monadologie und speculative Theologie" in Fichte's Zeitschrift für Phil. u. spec. Theologie, Bd. XIV. Heft I. S. 93.

**) Allg. Metaph. II. S. 338.

vielmehr alle Wirklichkeit ausschließlich in das wirkliche Geschehen verlegt und nur „aus Concession für den gemeinen Sprachgebrauch von wirklicher Zeit, wirklichem Raume, und wirklicher Bewegung spricht.“ Für ihn sind Raum und Zeit bloße Denkformen, mit deren Hilfe sich wohl eine Vorstellung bilden läßt, wie die Dinge gedacht werden können und sollen, die aber zu dem wirklichen Hergang unter den Realen selbst nichts beitragen. „In jedem Betracht, heißt es vom Raume*), ist dieser eine Form der Zusammenfassung, welche, wenn keine weitere Bestimmung hinzukommt, den Dingen gar kein Prädicat, für jeden Zuschauer aber eine Hilfe darbietet, die ihm in vielen Fällen ganz unentbehrlich wird, und die er sich selbst erzeugt, gemäß der gegebenen Veranlassung.“ Eben so zufällig ist den Realen dasjenige Zusammen, welches ihre Selbsterhaltung veranlaßt. „Schon die Inhärenz führte dahin, ein Zusammen mehrerer Realen anzunehmen. Gewiß aber wird jedes derselben durch eine absolute Position gedacht, daher kann unmöglich das Zusammen der Wesen eine Bedingung ihres Daseins ausmachen, sondern es ist ihnen gänzlich zufällig. Sie könnten auch recht füglich nicht zusammen sein. Und da das Zusammen nichts bedeutet, als daß ein Jedes sich selbst erhält gegen das Andere:“ so, könnten wir jetzt fortfahren, ist auch das Geschehen den Realen vollkommen zufällig, ihnen eben so von unserm Denken angedichtet, wie die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, von der sie an und für sich nichts wissen. Allein „dies heißt nur so viel, als es kann auch recht füglich stattfinden, daß sie sich gegen einander nicht im Widerstand befinden. Dabei darf nicht vergessen werden, daß in der Reihe unsers Denkens der Begriff des Zusammen die Bedingung der Annahme der Selbsterhaltung ist, dergestalt, daß sobald wir das Zusammen der Wesen einmal voraussetzen, dann auch in der Reihe unsers Denkens die Selbsterhaltung eines jeden als nothwendige Folge auftritt; an sich aber hat das bloße Zusammen gar keine Bedeutung**).“ Das Zusammen ist der Grund des Selbsterhaltens und zugleich nicht wesentlich von diesem selbst verschieden. Jenes ist eine bloße Form des Denkens, ein Hinzugedachtes, Begriffliches; dieses ist gleichfalls nichts Wirkliches, Reales, nichts was man eine That, eine Veränderung, ein

*) Allg. Metaph. II. S. 263.
**) Allg. Metaph. II. S. 197.

Geschehen am Realen selbst nennen könnte. Bei dem Zusammendenken zweier Prämissen fallen die termini medii hinweg; es bildet sich der Schluß aus Theilen, die getrennt schon in den Prämissen vorhanden waren. Dies geschieht bei dem Zusammenfassen einfacher Realen, aus welchen eine Folge hervorgehen soll, allerdings nicht; aber keineswegs aus dem Grunde, weil diese Realen sich gegen das Verschwinden einzelner Theile wehren, sondern weil ein solches Verschwinden bei ihnen an und für sich unmöglich ist. Daß A durch das Zusammen mit B nicht C wird, ist nicht Folge eines Geschehens in A, es ist die bloße Folge des allgemeingiltigen, aus den Begriffen der einfachen Qualität des Seienden geschöpften Satzes, daß überhaupt in A keine Störung eintreten könne. Daraus folgt zugleich, daß eine Selbsterhaltung des A gegen B keine andere sein könne, als die gegen C, oder gegen D u. s. w. Denn kann keine Störung überhaupt eintreten, weil reine Begriffe es verbieten, so ist es gleichgiltig, ob diese nicht durch B, nicht durch C oder nicht durch D u. s. w. eintreten könne. Es ist nicht das Reale A, das in jedem dieser Fälle durch einen von den Umständen gebotenen Kraftaufwand, sondern es ist in allen dieselbe allgemeine Wahrheit, die das Eintreten der Störung verbietet. Was als Geschehen und Selbsterhaltung auf das Reale übertragen und als ein Mannigfaltiges an demselben betrachtet wird, ist nichts als die Unterordnung specieller Anwendungen unter den allgemeinen Satz: Das Reale kann keine Störung erfahren. Was das Denken hier begeht, ist die Objectivirung eines blos logischen Schlusses, als wirkliches Geschehen, als That, als Veränderung. Diese Objectivirung ist um so unberechtigter, wenn diese sogenannten Selbsterhaltungen unter verschiedenen Umständen verschiedene sein sollen, wie sie uns die innere Erfahrung in der Seele unwiderleglich aufweist. In allen Fällen des wirklichen Geschehens ist es derselbe Satz: es kann keine Störung eintreten, der immer wiederholt wird. Will man dies daher ein Geschehen nennen, so geschieht in allen Fällen das Nämliche. Es ist weder Mannigfaltigkeit noch Mehrheit der sogenannten Selbsterhaltung oder besser des thatlosen Fortbestehens denkbar, dasselbe ist und bleibt allezeit, es wird nur vervielfältigt gedacht. So wenig irgend ein wirkliches Ding dadurch zu mehreren wird, daß mehrere es zugleich anschauen, so wenig geschieht in einem Realen dadurch Etwas, daß es mehrmal in den Fall kommt, den allgemeinen Satz auf sich anwenden lassen zu müssen: es könne in keinem Realen eine Störung eintreten.

Wo liegt hier noch weiter ein Unterſchied zwiſchen wirklichem und ſcheinbarem Geſchehen, oder vielmehr, welches verdient mit mehr Recht den letzten Namen? Nicht dasjenige, welches durch das zuſammenfaſſende Denken allein dem ſich ununterbrochen gleichbleibenden Realen angedichtet wird? Nicht dasjenige, von welchem es heißt, „es wäre die vollkommenſte Probe einer Irrlehre, wenn dasjenige, was wir Geſchehen nennen, ſich irgend eine Bedeutung im Gebiete des Seienden anmaßte*)?“ Nicht dasjenige, welches nichts weiter iſt, als „ein Beſtehen gegen eine Negation,“ welche nur den Begriff, nicht aber das Wirkliche treffen kann? Nicht dasjenige, welches im Grund nur die Wiederholung eines und desſelben Begriffsſatzes in einzelnen Fällen iſt, und das Reale ſelbſt gar nichts angeht? Oder was hat das ausdrücklich ſogenannte „wirkliche“ Geſchehen vor dem ſcheinbaren voraus? Dieſes iſt ein Product unſerer Sinnlichkeit, was ſtrenggenommen nur im weitern Sinne richtig iſt, da wir ja auch Bewegung, Geſchwindigkeit u. ſ. w. nicht unmittelbar mittels der Sinne, ſondern nur durch Hilfe von Schlüſſen aus dem Wahrgenommenen den Dingen beilegen, es „iſt, wie es dem Weſen auch begegne, ihnen ſtets fremdartig und geſchieht nur in den Augen des Zuſchauers**).“ Das wirkliche Geſchehen iſt, wie wir zu zeigen verſuchten, nichts weiter als ein Erzeugniß des zuſammenfaſſenden Denkens. Beide ſind dem einfachen Realen, alſo dem einzig wahrhaft Seienden, gleichgiltig, jenes wie dieſes Schein; denn was bleibt dem wirklichen Geſchehen übrig, wenn es für das Sein gar nichts bedeuten ſoll? Etwa die Wirklichkeit, welche ihm beigelegt wird? Was iſt dieſe, wenn ſie kein Sein iſt, noch ein ſolches enthält? Kann wohl etwas wirklich heißen, dem kein Sein zukommt? Der Sprachgebrauch wenigſtens hält beide Begriffe für identiſch.

Verſchwindet aber der Unterſchied zwiſchen ſcheinbarem und wirklichem Geſchehen bei näherer Betrachtung, welchen Grund haben wir dann noch, die Selbſterhaltungen, ſo wie Herbart ſie darſtellt, für ein wirkliches Geſchehen und zwar für das allein mögliche zu halten?

Es iſt einer der wichtigſten und folgereichſten Sätze des Syſtems, daß eine monadiſtiſche Metaphyſik ohne den Begriff des Geſchehens neben jenem des Seins nicht beſtehen könne, ohne in Startheis,

*) Metaph. II. S. 272.

**) Allg. Met. II. S. 196.

Lehlosigkeit und todte Atomistik zu verfallen, die dem täglich und stündlich sich unabweislich als gewiß aufdringenden Bewußtsein ununterbrochener Veränderung in der Körper- und Geisterwelt, des regesten Lebens und Schaffens in derselben, eben so oft aufs grellste widerspräche. Ganz deutlich erkannte Herbart den Irrthum seines Vorgängers, um eines Grundes willen, den wir mehr des seltsamen Ausdrucks als des noch obschwebenden Inhalts wegen meist zu belächeln geneigt sind, die Monaden in des transitiven Wirkens unfähige, abgeschlossene, streng innere Welten verwandeln zu wollen, und an die Stelle emsiger Wechselwirkung und wahrhaft realer Thätigkeit eine dem Wesen völlig äußere, eines Schöpfers, der die Freiheit und Glückseligkeit seiner Geschöpfe will, unwürdige a priori construirte Harmonie zu setzen. Mit Entschiedenheit behauptete er, es müsse ein wirkliches Geschehen geben, weil es ein scheinbares gibt, wie es ein wahres Sein gebe müsse, weil sonst auch kein Schein vorhanden sein könnte. Er suchte dieses wirkliche Geschehen bei den wirklichen Wesen, den allein wahrhaft Seienden, den einfachen Realen, in der festen Ueberzeugung, daß ein solches nur dort gesucht werden dürfe, wo es einzig stattfinden kann; denn zwischen blos scheinbaren Seienden könnte auch auf keine Weise ein anderes als blos scheinbares Geschehen statthaben. „Irgend etwas muß geschehen, denn gar Vieles erscheint; und das Erscheinen liegt nicht im Seienden, sofern wir es nach seiner einfachen Qualität betrachten. Wenn nichts erschiene, so würden wir auch in der Wissenschaft nicht einmal bis zum Sein gelangen, vielmehr gäbe es dann gar keine Wissenschaft; gesetzt aber, ein Wunder hätte uns gerade auf den Punkt gestellt, wo wir jetzt stehen, so würden wir von hier auch nicht einen einzigen Schritt weiter vorwärts gehen, sondern es dabei lassen, daß die realen Wesen jedes für sich und alle insgesammt seien, was sie sind, ohne das mindeste daran zu rühren und zu rücken. Aber derselbe Schein, welcher uns zwingt, anzunehmen, daß Etwas ist, eben derselbe treibt uns noch weiter, er treibt vom Sein zum Geschehen *).“ Je entschiedener aber sich das System für die Unentbehrlichkeit des Geschehens ausspricht, von desto größerem Gewicht ist das Unvermögen desselben, die offene Lücke widerspruchslos auszufüllen. Bei Leibnitz fand sich wenigstens im Innern der Monade ein wirkliches Geschehen, nach bestimmten Gesetzen

*) Allg. Metaph. II. S. 162.

vor ſich gehend, deſſen Uebereinſtimmung mit Andern ohne eigene Zuthat zu bewirken eben die Aufgabe der präſtabilirten Harmonie war: bei Herbart finden wir weder im Innern noch Aeußern Veränderungen. Im Innern der Monaden ſind mannigfache Kräfte thätig, jede gilt für einen Spiegel des Univerſums, beſitzt zahlloſe Beſchaffenheiten und Merkmale; das Reale hat weder, noch iſt es eine Kraft, beſitzt durchaus keine Mehrheit von Beſchaffenheiten, ſpiegelt weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinn Etwas ab, es iſt eben ganz iſolirt, ſtarr, unabhängig. In jeder Monas entwickelt ſich eine reiche innere Welt, eine Fülle und Mannigfaltigkeit pſychiſcher Bildung, die von der unterſten Stufe der Entelechie zur Seele und bis zum vollkommenſten Geiſte ſich fortentwickelt; in den einzelnen Monaden treten gleichzeitig Veränderungen ein, welche ſich wie die Monaden zu Körpern, ſo zu neuen complicirten Veränderungen zuſammenſetzend, uns diejenigen Wechſel erklären helfen, welche wir an den ſinnlichen Gegenſtänden wahrzunehmen glauben. Die Realen machen zwar, als Seelen betrachtet, gleichfalls auf eine innere Bildung Anſpruch; dieſe aber ſteht und fällt mit der Zuläſſigkeit oder Unzuläſſigkeit der Selbſterhaltungen „als eines mannigfachen wirklichen Geſchehens in der einfachen Qualität der Seele.“ Ungeachtet der Unmöglichkeit, daß eine Monas real auf eine andere wirke, exiſtirt ein idealer durch die Verknüpfung der Geſetze, welche die innern Veränderungen der Monaden begründen, geſetzter Zuſammenhang, deſſen Träger und Urheber die Urmonas iſt, zwiſchen den Monaden; ein großartiges Band ſchlingt ſich durch die unbegreifliche unendliche Wirkſamkeit der urſprünglichen Subſtanz, deren „Efulgurationen“ alle übrigen ſind, um dieſe letztern und das Reſultat iſt ein obwohl von Wechſelwirkung entblößtes, doch in jedem einzelnen Glied belebtes, und äußerlich weiſe und harmoniſch eingerichtetes Weltgebäude. Bei Herbart dagegen beruht das Geſchehen auf dem Zuſammendenken der Weſen nach den Regeln des objectiven Scheins. Welche Weſen zuſammenſind, welche nicht, welche zuſammengedacht werden ſollen, welche nicht: dies zu beſtimmen, liegt außerhalb der Grenzen ſeiner Metaphyſik, welche vom Gegebenen nur bis zur Annahme eines mehrfachen Zuſammen im Allgemeinen zurückgeht. Ein Theil der Weſen, heißt es, iſt im urſprünglichen Zuſammen befindlich, ein anderer tritt erſt allmälig in dasſelbe ein; welcher und warum, bleibt unerklärt. Denn es iſt nicht die Aufgabe der Metaphyſik zu erklären, warum

Dies oder Jenes ſei oder geſchehe, ſondern wie Drobiſch mit Lotze's Worten ſagt*): „Die Metaphyſik hat keine Erzählungen zu liefern, aber die Entſtehung dieſer Welt, deren einmal als vorhanden gegebene Geſetze und Regeln ihren einzigen Inhalt bilden. Es muß feſtgehalten werden, daß der Geiſt keine hiſtoriſchen Vorausſetzungen hat, ſondern jede Entſcheidung über derartige Probleme einen anderweitig vermittelten Gedankengang vorausſetzt," oder es iſt, wie Herbart ſelbſt ſagt, „die Begreiflichkeit der Erfahrung des Gegebenen ihr Anfangs- und ihr Endpunkt und die Erklärung desſelben ihr einziger Endzweck." Kann man aber hoffen, eine vollſtändige, ja nur eine hinreichende Erklärung des Gegebenen geliefert zu haben, ſo lang man ſich begnügt, die Möglichkeit des Geſchehens durch den continuirlichen Wechſel eines myſteriöſen Zuſammen und Nichtzuſammen, und die nicht minder räthſelhafte Störung erwieſen zu haben? Iſt es wohl in einem Syſtem, das ſo ſtreng auf die Form des Gegebenen hält, daß es ſich veranlaßt ſieht, auf dieſe Gründe hin die theoretiſch dem Zweifel ſo ſehr ausgeſetzten Formen des zuſammenfaſſenden Denkens zu poſtuliren, geſtattet, die Formen der Ordnung, der Regelmäßigkeit, der Zweckmäßigkeit nur in das Gebiet des Glaubens zu verweiſen, da es doch von ihnen nicht nachzuweiſen vermag, daß ſie nicht mit eben ſo viel Recht als die Formen des Raums, der Zeit, der Bewegung und der Geſchwindigkeit gegeben ſind? Das harte Urtheil der Halbheit, das Fichte d. j. über das Syſtem ausſpricht, ſcheint in der That ſeinen Grund in dieſem ſeltſamen Widerſpruch zu haben, deſſen weitere Urſachen und Folgen zu entwickeln hier der Ort nicht iſt. Wenigſtens iſt ſo viel gewiß, daß die Weltanſchauung der Herbart'ſchen Metaphyſik dem Verlangen einer verbindenden Einheit und eines allumfaſſenden Zuſammenhangs, der darum kein Alles identificirender Monismus zu ſein braucht, nicht Befriedigung gewährt. Das Gegebene iſt uns als Ganzes, Geordnetes gegeben; die Realprincipien Herbart's ſind iſolirt, getrennt, für ſich beſtehend, wirkens- und leidenlos, unthätig, ohne andres gemeinſames Band, als die Formen des ihnen äußern zuſammenfaſſenden Denkens, von dem man nicht weiß, ſoll es als das wirkliche Denken des Individuums, oder als die abſtracte Thätigkeit des Denkens ſelbſt, oder endlich als Stoff des Denkens an ſich, als Das-

*) Metaph. von Dr. H. Lotze (1841), S. 136.

jenige gefaßt werden, welches vorhanden sein muß, um von irgend einer Intelligenz menschlicher oder höherer Natur überhaupt gedacht werden zu können. Daß sie nicht blos als das Erste genommen werden sollen, ergibt sich leicht aus ihrer für alle und jede Intelligenz als bindend vorausgesetzte Gewalt; faßt man sie als Formen des abstracten Denkens, so steht der Gedanke nah, sie mit der logischen Idee im Sinne Hegel's zu verschmelzen, und in dieser die umfassende Einheit für die lose Vielheit der isolirten Realen zu erblicken. Auf diesem Wege scheint sich eine bequeme Vermittlung der Alleinheitslehre und monadistischen Grundlagen darzubieten. Dies scheint auch Fichte's d. j. Ansicht zu sein, und außerdem, daß Chalybäus u. A. in einer solchen Vermittlung das Heil der Philosophie sahen, hat Lotze sie in der That versucht. Andere dagegen, wie Drobisch, in der Verwerfung eines unpersönlichen Denkens mit Festigkeit beharrend, suchten diese Hinneigung zum Monismus zu vermeiden und gleichwohl dem Bedürfniß einer zusammenhaltenden Einheit Genüge zu leisten. Der Betrachtung der beiden letzten Versuche wollen wir den nächsten Abschnitt widmen.

### 4. Modificationen dieser Ansichten.

Aus der großen Anzahl derselben, die sich in den mannigfaltigsten Formen wiederholt haben, heben wir als charakteristisch nur die beiden neuesten heraus.

#### a) Modificationen der Theorie der Selbsterhaltungen. Drobisch *).

Der Mangel, den Drobisch an der Theorie der Selbsterhaltungen zu finden glaubt, und den wir schon im vorhergehenden Abschnitt (S. 115) angeführt haben, besteht im Wesentlichen darin, daß das wirkliche Geschehen in bloßen Formen des objectiven Scheins, daß also das Wirkliche theilweise wenigstens, so weit es seinen Grund nicht in dem Vorhandensein der wirklichen Realen findet, im bloßen Schein begründet sein soll. Wäre es möglich, meint er, falls wir ihn recht verstehen, diesen Uebelstand dadurch zu vermeiden, daß man das Wirkliche durchgehends wieder aus Wirklichem entstehen ließe, so wäre die

*) Enthalten in dem obenangeführten Aufsatze »über Monadologie u. speculative Theologie.«

Schwierigkeit beseitigt. An den Realen ist nichts zu rücken, diese sind bereits ein Wirkliches, ein Seiendes und daher fähig, wieder ein Wirkliches (das „wirkliche" Geschehen) zu begründen. Allein sie für sich reichen dazu nicht hin, so lang sie gegen einander indifferent bleiben, ohne in wechselseitige Beziehungen zu und mit einander zu treten. Der Metaphysiker, sagt er, sieht ein, daß den Erscheinungen nur durchaus auf einander bezogene Wesen zu Grunde liegen können, denn sämmtliche Erklärungen äußerer und innerer Thatsachen beruhen auf dem Grundsatz: die Wesen im vollkommenen oder unvollkommenen Zusammen und in den durch ihren Gegensatz bedingten, und durch Uebertragung der Gegensätze vermittelten Selbsterhaltungen und der wieder durch diese geforderten äußeren Lage zu denken. „Diese Beziehungen, sie mögen von welcher Art immer sein, sind etwas von den realen Wesen selbst Unterschiedenes; diese letzteren sind das absolute Prius, die absolut und beziehungslos gesetzten einfachen Qualitäten, durch welche das stattfinden der Beziehungen erst Möglichkeit erlangt. Natürlicherweise ist dies Prius kein zeitliches, sondern nur dasjenige, was den unbedingten Grund ausmacht, von welchem die Beziehungen abhängig sind, ohne selbst wieder umgekehrt von diesen Beziehungen abhängig zu sein;" doch so, daß daraus, weil die einfachen Wesen ohne Beziehungen existiren können, noch gar nicht folgt, daß sie jemals ohne diese existirt haben, d. h. daß es irgend eine Zeit gegeben, zu welcher gar kein Seiendes in Beziehung zu irgend einem andern gestanden sei. Diese Unbedingtheit in jeder Rücksicht gehört ganz vornehmlich zum Wesen des Herbart'schen Realen und die absolute Position soll eben so viel bedeuten, daß man nach einem weitern Grund des Gesetzten gar nicht zu fragen habe. So will es wenigstens Drobisch. Im Gebrauche des Worts: absolute Position = Sein steckt aber eine Amphibolie. Entweder bedeutet die absolute Setzung die subjective Nöthigung des denkenden Subjects, hinter dem beobachteten Schein ein Etwas voraussetzen zu müssen, welches nicht mehr Schein ist, und dann ist damit erstens noch nicht ausgesagt, daß dies von uns Vorausgesetzte schon ein in seinem Sein nicht mehr von Andern Bedingtes sei; zweitens ist diese subjective Setzung keine absolute, weil sie auf der Voraussetzung des setzenden Subjects beruht. Oder der Ausdruck „absolut Gesetztes" bedeutet ein Ding, dessen Sein durch kein anderes bedingt ist, und dann scheint es wenigstens widersprechend, dasselbe für eine bloße Qualität zu erklä-

ren. Denn ein quale iſt ja nicht denkbar ohne ein quid, ein Wasfürein nicht denkbar ohne ein Was in ſubſtantiver, nicht adjectiver Bedeutung. Im Begriff der Qualität ſelbſt liegt es, ein Etwas zu fordern, deſſen Qualität ſie ſelbſt, und das von ſeiner Seite zuletzt nicht mehr Qualität iſt. Man könnte beide Bedeutungen die ſubjective und objective Setzung nennen und daher den Schluß fällen, daß weder die ſubjective noch die objective Setzung bloßer Qualitäten eine abſolute ſei. Allein Drobiſch ſagt ausdrücklich: „Außerhalb des Denkens iſt das Seiende die nicht durch Anderes geſetzte Qualität; denn .... wäre ſie durch Anderes geſetzt, ſo könnte ſie als abhängig durch unſer Denken nicht als abſolut geſetzt werden.“ Folgt aber daraus, daß das Denken und zwar nur das Denken eines gewiſſen Syſtems, — denn das gewöhnliche Denken weiß ſehr gut, daß eine Qualität nicht ohne ein Etwas, welches dieſelbe an ſich trägt, beſtehen könne — die Qualität als abſolut ſetzt, folgt daraus, daß ſie dies in der That ſei *)? auch dann, wenn dies Abſolutſetzen ſich mit dem Begriff einer Qualität kaum vereinbaren läßt?

Allein noch bedenklicher iſt die folgende Schlußreihe. Drobiſch fährt fort, die Qualität laſſe ſich eben ſo wenig als durch ſich geſetzt anſehen, weil dies auf die unendliche Reihe in der Selbſtbeſtimmung, kürzer geſagt auf die causa sui führen würde. Dies wollen wir gern zugeben. Wenn er aber daraus folgert, daß Sein „im objectiven Sinn“ ſei auf das Seiende gar nicht anwendbar, ſo ſcheint zu folgen, daß dem Seienden keine andere als eine ſubjective, an die Vorausſetzung des Setzenden gebundene, folglich keine abſolute, ſondern nur eine bedingte Setzung zukommen könne, wodurch nach ſeinem eigenen frühern Ausſpruch die Natur des wahrhaft Seienden, die unbedingte Setzung vernichtet würde. Die letztere Meinung gewinnt an Wahrſcheinlichkeit, wenn es weiter heißt, daß einfache Qualitäten, wenn ſie weder dem Weſen noch dem Grade nach durch etwas Anderes geſetzt zu werden vermögen, in unſerm Denken ſchlechthin geſetzt werden müſſen, und nicht nur die abſolute Poſition die einfache Qualität, ſondern auch umgekehrt dieſe

*) Freilich dürfte man dann, einmal zu demjenigen gelangt, was nicht mehr Beſchaffenheit iſt, ſondern dergleichen nur an ſich hat, von demſelben nicht mehr wiſſen wollen, als daß es eben ein Etwas ſei. Weitere Antworten müßten durch Qualitäten gegeben werden, welche eben wieder nicht es ſelbſt, ſondern nur die an ihm befindlichen Beſchaffenheiten ausdrückten.

jene bedinge. Wird dieſe Setzung durch ihre Beſchränkung innerhalb unſers Denkens nicht in der That unter ſtillſchweigender Vorausſetzung des Setzenden, alſo ſubjectiv und relativ angenommen?

Auch die Gründe, warum eine Qualität nicht durch eine andere geſetzt ſein könne, dünken uns wenigſtens nicht unwiderſprechlich. Die Geſetzte müßte in dieſem Falle, meint Drobiſch, die Folge, das ſie Setzende der Grund ſein. Grund und Folge aber können nie anders als zuſammengeſetzt ſein, weil die Folge nur eine neue Verbindung der Theile des Grundes iſt; keine Folge ſei ein Einfaches: die einfache Qualität aber, wie aus dem Begriff der Einheit von ſelbſt folge, keiner Entſtehung fähig. Die Bedeutung, in welcher hier Grund und Folge gebraucht werden, iſt im Grund dieſelbe, für welche man ſonſt die Begriffe Urſache und Wirkung braucht. Denn es iſt hier ein Wirkliches, das den Grund eines andern Wirklichen enthalten ſoll. Wie Grund und Folge in eigentlichem Sinne können ſich nur Sätze und zwar wahre Sätze verhalten. Wenn alſo auch dieſe jedesmal zuſammengeſetzt ſein müſſen, weil ein jeder Satz wenigſtens drei conſtituirende Beſtandtheile verlangt, warum ſollte wohl ein Widerſpruch darin liegen, daß eine einfache Urſache eine einfache Wirkung habe? oder eine wenn auch zuſammengeſetzte Wirkung eine einfache Urſache?

Wir können uns auf dieſe Fragen, für welche das Vorſtehende wenigſtens keine Widerlegung enthält, hier nicht weiter einlaſſen. Wichtiger für unſern Zweck ſind die Folgerungen, die aus dem bisher im Herbart'ſchen Geiſt geführten Raiſonnement gezogen werden. Sie beziehen ſich auf das Verhältniß der Beziehungen zu den Realen. Die Beziehungen, in welche die Realen treten müſſen, um als Grundlagen der Erſcheinungswelt gelten zu können, ſind nicht blos, wie Herbart will, Werke der Reflexion, des zuſammenfaſſenden zuſchauenden Denkens, es iſt vielmehr bei weitem wahrſcheinlicher, ja es iſt gewiß, daß dieſelben objectiv und an ſich ſchon vorhanden ſein müſſen, damit die Reflexion ſie aufzufinden und aufzufaſſen vermöge. Die Eigenthümlichkeit der Zahl 8, die dritte Potenz der Zahl 2 zu ſein, kam ihr an und für ſich nicht erſt durch Vermittlung der Reflexion zu, wenn wir ſie auch erſt mit Hilfe der letzteren erkennen. Daſſelbe iſt z. B. mit einem Größenverhältniß zwiſchen wirklichen Dingen der Fall. Nicht erſt wird A größer als B, weil wir es ſo denken, ſondern weil es größer iſt, darum denken wir es ſo. Nennen wir Beſchaffenheiten, wie die

vorstehenden, die einem oder mehreren Dingen nur in Bezug auf ein Drittes zukommen, äußere, um sie von den ihm an und für sich ohne Bezug auf ein Drittes angehörenden innern (oder den Eigenschaften) zu unterscheiden: so folgt, daß auch die äußern Beschaffenheiten dem Dinge nicht erst vermöge der angestellten Reflexion, sondern objectiv zukommen. Es wird daher auch ein Ding nicht dadurch erst zum specifisch Bestimmten, daß die Reflexion die Unterschiede desselben von andern Dingen erkennt, sondern damit diese an ihm erkannt werden können, müssen sie in oder an ihm befindlich sein.

Alle äußern Beschaffenheiten sind zugleich Beziehungen, weil sie alle ihrem Träger nur in Bezug und im Verhältniß zu gewissen dritten Dingen zugeschrieben werden: aber nicht alle Beziehungen sind zugleich äußere Beschaffenheiten. So die Beziehungen, die zwischen einem Ding und dem Ort oder dem Zeitpunkt, welchen es einnimmt, stattfinden. Niemand behauptet, das Ding A, das sich früher am Orte a befand, sei einzig dadurch, daß es sich jetzt am Orte b befindet, ein anderes geworden, wenn sich außerdem gar nichts an demselben geändert hat. Dennoch lassen sich von demselben A zwei einander ausschließende Vorstellungen bilden. Die eine lautet: Ein im Orte a befindlicher Körper; die andere: Ein im Orte non a (b) befindlicher Körper. Irgend Etwas muß sich daher an A geändert haben, was doch keine Beschaffenheit sein kann; denn in Bezug auf diese soll sich gar nichts an ihm geändert haben. Was sich an ihm änderte, ist der Ort, die Raumbestimmung, die keine Beschaffenheit und doch ein Veränderliches am Dinge ist, und die „Bestimmung" heißen soll. Der Körper in a und der Körper in b enthält daher zwei sich ausschließende Raumbestimmungen, was an sich genommen widersprechend ist, denn derselbe Körper kann nicht an zwei Orten sein. Soll dies dennoch möglich sein, so muß sich noch etwas an dem Ding geändert haben, was wieder keine Beschaffenheit sein darf, und das ist die Zeit. Der Körper A war im Orte a zu einer Zeit $\alpha$, die von der Zeit $\beta$, in welcher er im Orte b war, verschieden ist. Raum und Zeit sind daher keine Beschaffenheiten, gewiß aber noch weniger selbständige Wirkliche: es gibt kein Ding, welches der Raum und keines, welches die Zeit wäre: sie sind daher überhaupt nichts Wirkliches. Sie sind aber auch nicht Nichts; sie sind in der That Bestimmungen an den Dingen und wir können das ihnen zukommende Sein mit dem Ausdruck „Dasein" bezeichnen, um

es von dem Wirklichsein der existirenden Dinge und ihrer Beschaffenheit zu unterscheiden.

Wenn dem so ist, so gibt es Drobisch ohne Zweifel vollkommene Berechtigung, seines Vorgängers Ansicht zu bestreiten, daß alle Beziehungen unter den Realen ohne Ausnahme blos Zuthaten der Reflexion und das Werk des zusammenfassenden Denkens seien. Schon das Zugeständniß, daß es gänzlich beziehungslose Seiende in der That nicht jemals müsse, ja nicht einmal könne gegeben haben, wie denn auch Herbart eingesteht, einige Reale seien allerdings von jeher in ursprünglichem Zusammen befindlich gewesen, deutet auf eine innere Nöthigung hin, den Ursprung der Beziehungen an den Wesen selbst, und nicht in dem ihnen äußerlichen zusammenfassenden Denken zu suchen. In der Ueberzeugung, ein gänzlich beziehungsloses Seiende sei zum Realgrund der Erscheinungen untauglich, erweitert Drobisch das obige Zugeständniß bis zu der Annahme, alle Wesen stünden von Anbeginn her in Beziehungen zu einander; sie ohne solche zu denken, sei eine bloße Abstraction; die Beziehungen selbst aber seien nicht weniger ursprüngslos als die Seienden; seien wie diese nicht durch ein anderes, etwa durch ein zusammenfassendes Denken gesetzt; sie existirten von demselben eben so unabhängig, wie die einfachen Seienden und unterschieden sich von diesen nur dadurch, daß diese schlechthin und sie selbst unter Voraussetzung der einfachen Wesen gesetzt sind. Denn alles im Denken absolut zu Setzende sei auch objectiv nicht durch Anderes gesetzt; nicht aber sei umgekehrt alles nicht durch Anderes Gesetzte auch im Denken absolut setzbar. Von der letzten Art nun sind die Beziehungen. Diese könnten nur durch etwas gesetzt werden, was selbst entweder wieder Beziehung wäre oder nicht. Wenn nicht, so könnten es nur die einfachen Wesen sein. Allein diese sind jeder Beziehung fremd, tragen daher in sich durchaus keine Nothwendigkeit in Beziehungen zu treten. Etwas aber, was nicht einfaches Wesen und nicht Beziehung wäre, kann eben so wenig Grund der Beziehungen werden, „weil jede Vermittlung ihrer Natur nach wenigstens zwei Vermittlungen zwischen dem zu Vermittelnden und dem Mittelgliede schon voraussetzt. Beziehungen können daher nur aus Beziehungen entstehen, sind weder durch die einfachen Wesen, noch durch die zusammenfassende Intelligenz gesetzt, sondern sind Regeln für gewisse Arten der Zusammenfassung, die auch dann statthaben und giltig sein müssen, wenn selbst keine Intelligenz sie

wirklich zuſammenfaßte, z. B. die Bewegung geſchehe wirklich, die chemiſche Zerſetzung nehme ſich wirklich Zeit.“ Während Herbart, der vielmehr einzig und allein alle Wirklichkeit in das innere Geſchehen ſetzt „blos aus Conceſſion für den gemeinen Sprachgebrauch von wirklicher Zeit, wirklichem Raume und wirklicher Bewegung ſpricht,“ acceptirt Drobiſch „dieſe Conceſſion beſtens.“ Denn iſt ſie giltig, ſind die formalen Beſtimmungen des zuſammenfaſſenden Denkens nur ihrem Begriffe nach, in abstracto genommen, objectiver Schein, in concreto aber mehr als dies, wirklich, giltig, auch wenn keine Intelligenz zuſammenfaßte, ſo bedeutet dieſes nichts anderes, als was wir eben zu beweiſen ſuchten, daß die wirklichen inneren und äußeren Beziehungen der Weſen aus jenen abſtracten Formeln nicht erſt abgeleitet werden können und ſollen, ſondern ein von dem intelligenten Weſen unabhängiges objectives Daſein beſitzen.

So weit Drobiſch. Was er unter der „Wirklichkeit der Beziehungen“ verſtehe, müſſen wir geſtehen, iſt uns nicht klar geworden. Daß ſie ſich nicht auf alle Beziehungen erſtrecken könne, iſt nach dem, was wir oben über Raum und Zeit beibrachten, nun wohl ſchon ohne Erläuterung erſichtlich. Dieſe ſind in keinem Betracht etwas Wirkliches, weder als Beſchaffenheit, noch als ſelbſtändiges Ding. Sie ſind Bedingungen: die Zeit, wenn es möglich ſein ſoll, daß dasſelbe Ding entgegengeſetzte Eigenſchaften beſitze; der Ort, um erklärlich zu finden, warum ein gewiſſes veränderliches Weſen bei beſtimmtem endlichen Maß von Kräften und binnen gegebener endlicher Zeitdauer gerade dieſe und keine andere Veränderungen an andern Weſen erfahren oder bewirkt habe. So iſt es caeteris paribus nur die räumliche Entfernung, die die Schuld trägt, daß ich dieſelbe Schrift in der Entfernung von fünf bis ſechs Zoll vom Auge ſehr bequem, bei mehr Entfernung viel ſchlechter oder gar nicht leſen kann, und der Zeitverfluß, unter deſſen Annahme es denkbar iſt, daß derſelbe Baum, der jetzt Blätter trägt, nach vier Wochen kahl und dürr ſei. Weder dieſer Zeitverfluß noch jene Entfernung exiſtirt wirklich, d. i. als Beſchaffenheit an dem Dinge oder als Ding für ſich, noch auch als bloße Denk- oder Anſchauungsform des Individuums: ſondern ihnen beiden kommt nur jenes Sein an ſich zu, das jedem Etwas zukommt, es ſei ein Wirkliches oder blos Mögliches, ein Gedachtes oder Ungedachtes, und das wir S. 71 f. f. auch den ſogenannten Vorſtellungen, Sätzen und Wahr-

heiten an sich beilegten. Müssen wir also einerseits Drobisch das Verdienst einräumen, das objective, vom Gedachtwerden unabhängige Dasein der Raum- und Zeitbestimmungen richtig erkannt zu haben, so können wir nicht zugeben, daß er dasselbe bei denselben Bestimmungen mit dem Worte „Wirklichkeit" bezeichne.

Abgesehen davon betrachten wir die Region genauer, in welche Drobisch den Wechsel und das Geschehen versetzt wissen will. „Alle Wesen, sagt er, sind im ursprünglichen (besser: ursprunglosen) Zusammenhang, oder stehen miteinander in unmittelbaren oder auch mittelbaren, wenn gleich noch so entfernten wirklichen Beziehungen, und alle Veränderung in der Welt bedeutet nur eine Umwandlung der entfernteren Beziehungen in nähere, der mittelbaren in unmittelbare oder auch umgekehrt dieser in jene." Man könnte versucht werden, in dieser Ansicht die rapports wieder zu erkennen, in welchen sich die Leibnitz'schen Monaden von Anbeginn her bald in näherem bald in entfernterem Grade befinden, die dem Wechsel unterliegen, bald nähere bald entferntere werden, und dadurch den Schein erzeugen, als gingen diese Veränderungen der wechselseitigen Lage aus der Freithätigkeit der Monaden selbst hervor, während sie doch nur nach dem Gesetz der prästabilirten Harmonie erfolgen. Allein in den Monaden geschieht wenigstens innerlich in der That etwas. In der äußeren Lage derselben ereignet sich vermöge der prästabilirten Harmonie keine Veränderung, ohne daß zugleich die entsprechende im Innern der Monade statt hat. Das wirkliche Geschehen beschränkt sich nicht auf die Verhältnisse und Beziehungen der einfachen Substanzen zu einander, es besteht vielmehr ausschließlich im Innern derselben. Bei Drobisch findet gerade das Gegentheil statt. Die einfachen Qualitäten, das Innere der Seienden, bleiben starr und unveränderlich; was sich ändert, sind allein die äußeren Beziehungen. Schließen wir von diesen die räumlichen und zeitlichen, weil sie keine Wirklichkeit haben, aus, so bleiben als des Wechsels fähige Beziehungen blos jene übrig, welche wir auch früher schon unter dem Namen: äußere Beschaffenheiten, charakterisirt haben. Unter diesen gibt es aber wenigstens einige, die sich nicht ändern können, ohne daß sich auch in den sogenannten innern Eigenschaften des Dinges etwas ändert. Werden daher diese als einfache Qualitäten unveränderlich angenommen, so kann auch kein Wechsel in jenen äußern Beschaffenheiten stattfinden, welche sich nicht ändern können,

ohne daß eine innere ſich geändert habe. Dies letztere ſcheint aber in der That bei allen äußeren Beſchaffenheiten der Dinge der Fall zu ſein.

Dieſer Satz, zuſammengenommen mit der Thatſache, daß räumlichen und zeitlichen Beſtimmungen keineswegs Wirklichkeit zukommt, beſchränkt den dargebotenen Ausweg ungemein, oder richtiger, er hebt ihn völlig auf. Der eigentliche Fragepunkt, wie ein wirkliches Geſchehen zu denken ſei, und auf welche Weiſe es mit der einfachen Qualität des Seienden beſtehen könne, iſt dadurch nicht erledigt. Noch immer iſt das wirkliche Geſchehen auf Beziehungen beſchränkt, von welchen gerade der hier beinahe ausſchließend hervorgehobene Theil, die räumlichen und zeitlichen, keine Wirklichkeit hat. Dem eigenen Einwande des Hrn. Prof. Drobiſch, wie Wirkliches aus Nicht-Wirklichem entſtehen könne, iſt damit noch kein Genüge geleiſtet. Statt der unbegreiflichen Störung, von welcher Fichte d. j. meint, es ſei ungenügend, daß der Schöpfer eines ſo tiefſinnigen Syſtems ſich über dieſen Punkt nicht anders zu helfen wiſſe, als durch die oberflächliche mechaniſche Vergleichung mit dem wechſelſeitigen Sichdrücken zweier Körper: ſtatt dieſer ſeinſollenden und nichtſeienden Störung haben wir neuerdings ein Geſchehen, das richtiger wieder kein Geſchehen heißen ſollte, weil es ſich mit dem Beharren der einfachen Qualität vertragen ſoll, und welches kein wirkliches ſein kann, weil es ſich auf nichts Wirkliches gründet. Uebrigens ſehen die Ideen, die Hr. Prof. Drobiſch über dieſen Gegenſtand veröffentlicht hat, wie er ſelbſt ſagt, einem Entwurfe zu ähnlich, um ſie bereits als fertiges Reſultat anſehen zu können, wie ſolches von einem ſo geiſtvollen und tiefeindringenden Denker wie Drobiſch zu erwarten iſt. Nachdem er ſo viel gewonnen, das Unhaltbare der blos durch Reflexion hinzugethanen Denkformen als Baſis realer Erſcheinungen mit Deutlichkeit inne zu werden, kann es ihm nicht ſchwer fallen, auch über die Beſchaffenheit derſelben uns entſchiednere Vorſtellungen zu liefern, als bisher mit dem ſchwankenden Begriff der Wirklichkeit derſelben der Fall war.

b) Modification der präſtabilirten Harmonie: Lotze*).

Vielleicht würde es den Verfaſſer überraſchen, ſein Syſtem als eine veränderte Wiedergeburt der präſtabilirten Harmonie betrachtet zu

*) Metaph. von Dr. H. Lotze (1841).

ſehen, ungeachtet er ſich der Bezeichnung S. 272 ſelbſt bedient und ſagt, die „empiriſchen Wiſſenſchaften... haben ſich keineswegs abzumühen, aus den Wellen der mathematiſchen Bewegung den Glanz des Lichtes hervorzuzaubern, als wäre er ſelbſt noch ein kosmologiſches Geſchehen, ſondern ſie müſſen anerkennen, daß aus dem Innern des Weſens heraus nach einer vorher beſtimmten Harmonie beſtimmten Veränderungen des Körperlichen beſtimmte Empfindungen entgegenkommen, ohne nach den Geſetzen maſſenhafter Wirkungen von ihnen erzeugt worden zu ſein.“ Wir haben daher in der That auch hier wieder kein anderes als ein ideales Geſchehen vor uns. Aber dieſes ideale Geſchehen unterſcheidet ſich von jenem zwiſchen den Monaden ſehr auffallend dadurch, daß das letztere zwiſchen wahrhaft realen, jenes aber zwiſchen nur idealen Weſen vorgeht. Es könnte alſo wohl ſcheinen, als mangelte die Hauptbedingung einer präſtabilirten Harmonie, die Grundlage einer Vielheit realer Weſen.

An deren Stelle und an die Stelle desjenigen überhaupt, was ſonſt das „Seiende“ heißt, ſetzt der Verf. „dasjenige, welches den Schein der Subſtantialität in ſich erzeugt,“ den in ſich ſelbſt zuſammenhängend geordneten Schein, welcher auf eine Subſtanz hindeutet, die wieder nichts anderes iſt, „als dasjenige, was den Schein zuſammenhält, das Weſen, das Geſetz, das Syſtem von Gründen, welches an dem Scheine den Schein der Subſtantialität als Begrenztheit und Beſtimmtheit gegen Anderes erzeugt.“ Daher erzeugt nur derjenige Schein den Schein der Subſtantialität, der nach dem Inhalte nicht eines, ſondern mehrerer allgemeiner Begriffe angeordnet iſt, deren Einheit die Seite der Einzelnheit, deren Vielheit die Vielfältigkeit und Zufälligkeit der Beſchaffenheiten an dem Seienden ausmacht. „Das vollſtändige Seiende ſetzt daher ſo viele Gründe voraus, als es Beſtimmungen an ſich trägt,“ und das eigentlich Reale an ihm iſt das Geſetz, welches ſein Weſen ausmacht, alles Uebrige iſt Schein.

Treten nun dergleichen Seiende in Cauſalverbindung, ſo iſt es im Grunde nicht der an beiden in gleicher Weiſe befindliche Schein, ſondern es ſind die Geſetze, die ihr beiderſeitiges Weſen ausmachen, welche in ein Cauſalverhältniß treten. „Urſache, heißt es S. 108, iſt nicht ein Ding, aus welchem in Geſtalt einer wirkenden Kraft oder eines ſonſtigen Uebergangs irgend eine Mittheilung an ein anderes erfolgt; ſondern weil das Ding in ſich eine Vielheit geſetzmäßig begrün-

deter Eigenſchaften, ein Syſtem von Gründen hat, ſo werden die Gründe dieſes Dings, wenn ſie in Bezug zu einem andern treten, mit den Gründen dieſes letztern zuſammen den ganzen Grund ausmachen, aus welchem die Wirkung als eine als ſeiend geſetzte Folge hervorgeht.“ Auf dieſelbe Weiſe pflegt das Hervorgehen des Schlußſatzes mit dem Zuſammenkommen zweier Prämiſſen nach Aufhebung des terminus medius dargeſtellt zu werden. Es iſt eine Uebertragung logiſch-ſyllogiſtiſcher Verhältniſſe auf das Cauſalverhältniß zwiſchen wirklichen Dingen, wie ſie ſchon in der Methode der Beziehungen erſcheint. Auch iſt über die Richtigkeit der Sache kein Zweifel, ſo lange man Prämiſſen und Schlußſatz als Sätze an ſich betrachtet, abgeſehen, ob ſie jemand denke und ausſpreche oder nicht. Würden aber die Prämiſſen als wirkliche Gedanken, und der Schlußſatz gleichfalls als wirkliches Urtheil irgend eines Individuums angeſehen, dann tritt zu dem Verhältniß des Grundes zur Folge, das ſchon zwiſchen den Sätzen ſelbſt, wie ſie ihrer Natur nach ſind, ſtatt hat, noch jenes zwiſchen Urſache und Wirkung hinzu. Dann ſind es nicht die Prämiſſen allein, dann iſt es das Denken derſelben, die Thätigkeit, das Wirkende des Denkenden, welches hinzukommt, um das wirkliche Denken des Schlußſatzes hervorzubringen. Wirkliches kann nur durch Wirkliches, und zwar nur durch das Wirken des Wirklichen erzeugt werden. Davon können uns ſehr alltägliche Erfahrungen überweiſen. Ein Brief, der geſchrieben werden ſoll, wird wenn auch Papier, Feder, Gedanken u. ſ. w. vorhanden ſind, gewiß nicht fertig, wenn man nicht ſchreibt. Damit ſteht der Satz: daß ſobald alle Theilurſachen vorhanden ſeien, auch die Wirkung vorhanden ſein müſſe, keineswegs im Widerſpruch, er dient vielmehr zur Beſtätigung. Auch die Thätigkeit, das Wirken ſelbſt iſt eine von den Theilurſachen, welche erſt vollſtändig machen. Ueberſieht man dies, ſo kommt das wieder nur daher, daß Gründe und Folgen mit Urſachen und Wirkungen verwechſelt werden. Gründe bedürfen keiner Thätigkeit, um ſobald ſie da ſind, auch das Daſein der Folge hervorzubringen; ſie ſind ja bloße Sätze, nichts Wirkliches, und das Verhältniß zwiſchen ihnen und ihren Folgen geht nicht deren wirkliches Vorhandenſein oder Nicht-wirklich-Vorhandenſein an, ſondern einzig und allein ihre Wahrheit oder Falſchheit. Sobald der Satz: Zweimal zwei iſt vier, wahr iſt, iſt auch der Satz: Zweimal vier iſt acht,

wahr, und der Satz: Zweimal zwei ist fünf, ist falsch. Bedient man sich aber doch häufig des Ausdruckes, der Satz A enthalte den Grund von der Existenz des (wirklichen) Dinges B, so bedeutet dies nach solcher Auslegungsweise nichts anderes als: Sobald der Satz: A ist, wahr ist, ist auch der Satz: B ist, wahr. Abermal also begründen diese Sätze nur die Wahrheit gewisser anderer Sätze, nicht aber das Dasein, die Wirklichkeit gewisser Dinge. Die Wirklichkeit solcher existirenden Dinge, die überhaupt einen Grund ihrer Wirklichkeit haben, kann nur in der Existenz anderer begründet sein, und zwar nur in deren Wirksamkeit, denn ohne eine solche zu besitzen, verdienten sie nicht wirkliche Dinge zu heißen.

Er fährt fort: „Ursache und Wirkung ist gar kein Gegensatz. Ursache ist das Ding, wie es vor dem Zusammenkommen mit der andern Ursache, welche jedoch zu demselben hinzupostulirt werden muß, vorhanden war. Wirkung ist der Eintritt in den Proceß und dieser selbst, also ein Geschehen.“ Scheint sich dies nicht selbst zu widersprechen? Ist das Ding schon Ursache vor dem Hinzukommen des anderen, so bedarf es dieses zweiten gar nicht mehr, denn dann ist es sich selbst genug, die Wirkung zu erzeugen. Bedarf es dagegen dieser Ergänzung, dann ist es wenigstens noch nicht die ganze, sondern höchstens eine Theilursache. Dies um so mehr, da es keinem Dinge wesentlich ist, Ursache zu sein, da es vielmehr dann erst Ursache wird, wenn es zu wirken anfängt, und es zu sein aufhört, sobald sein Wirken ein Ende nimmt. Eine unthätige Ursache, ein Ding, das Ursache wäre und nicht wirkte, ist ein logisches Unding. Nicht der Mensch A an und für sich, sondern insofern er schreibt, thätig ist, ist die Ursache dieses Briefes. Damit soll noch ganz und gar nichts über die Art und Weise dieses Wirkens ausgesagt, sondern nur anschaulich werden, daß ein wirkliches Ding ohne zu wirken auf keine Weise Ursache eines andern wirklichen Dinges werden könne, weil es eben erst Ursache dadurch wird, daß es zu wirken beginnt und fortfährt. Der Verf. tadelt aber sogar Herbart, den Erfinder der ruhenden Causalität, daß er „diese nicht consequent genug festgehalten“ und die „Substanzen als thätige, sich selbst erhaltende Wesen begriffen habe,“ was allerdings noch zweifelhaft ist, wenn es aber sich so verhielte, als einer der dankenswerthesten und fruchtbarsten Sätze dieses tiefsinnigen Geistes müßte anerkannt werden. Denn da wir unsererseits nicht zu jenen gehören, welche in der dialec-

tiſchen Bewegung des Begriffs, in der »Entäußerung der logiſchen Idee,« in der „Ueberſetzung der Bedingungen in die Sache und dieſer in jene als in die Seite der Exiſtenz*),« in dem Umſchlagen der Begriffe in ihr Gegentheil ſo wenig wie in einer „unendlichen Sichaufſichſelbſtbeziehung des Abſoluten" Erſatz finden für eine wirkliche und reale Thätigkeit wirklicher und realer Weſen: ſo können wir uns auch nicht leicht des Gedankens einer ſtattfindenden ſelbſtthätigen Wirkſamkeit der Realen nach innen oder nach außen entſchlagen, um an deren Stelle logiſche, zwiſchen Sätzen an ſich ausſchließlich geltende Schlußformen auf das Wirkliche zu übertragen und darin einzig wiederzufinden. Vielmehr dünkt uns dies eine neuerlich ſehr häufig und nachtheilig gewordene Verwechslung zwiſchen Gegenſtand und Begriff, Sache und Vorſtellung, einem Wirklichen und einem bloßen Etwas an ſich. Haben wir nicht bei jeder Vorſtellung in unſrem Denken wenigſtens dreierlei zu unterſcheiden: Die gedachte Vorſtellung; den Stoff dieſer Vorſtellung, abgeſehen von ihrem Gedachtwerden, ſomit an ſich betrachtet; und den Umſtand, ob dieſer Vorſtellung ein wirklicher Gegenſtand entſpricht, den letzten nicht ſo, daß deſſen Eigenſchaften zugleich Eigenſchaften der Vorſtellung, ſeine Merkmale zugleich Beſtandtheile der letztern ſein müßten, ſondern einzig, ob es einen wirklichen Gegenſtand gibt, welcher durch dieſe Vorſtellung vorgeſtellt wird, auf welchen ſie ſich bezieht? Gewiß ſind Gegenſtand und Vorſtellung desſelben keineswegs identiſch. Was daher vom Gegenſtande gilt, muß nicht von der Vorſtellung, was von dieſer, nicht umgekehrt vom Gegenſtande gelten. Dem Etwas überhaupt können Eigenſchaften zukommen, die dem wirklichen Etwas fremd ſind. Wenn unter jenem, ſobald es wahre Sätze an ſich ſind, das Verhältniß von Grund und Folge herrſcht, kann unter wirklichen Etwaſſen nur das Verhältniß der Urſache und Wirkung ſtattfinden. Daß man beide ſo leicht verwechſelt, hat ſeinen Grund zum Theil darin, daß wir ſo wenig genau zu ſprechen gewohnt ſind, daß wir häufig von Wirkungen ſprechen, wo wir nur von Gründen oder Folgen, bloßen Sätzen ſprechen ſollten. Sobald dies Verhältniß von Grund und Folge zwiſchen zwei Sätzen an ſich, die beide eine Exiſtenz ausſagen, vorhanden iſt, verhalten ſich die beiden Dinge, deren Exiſtenz in denſelben ausgeſagt wird, wie Urſache und Wirkung. Da ferner der eine dieſer

*) Encyklop. Hegel's, her. v. Henning. I. S. 306.

Sätze nicht ohne den andern wahr ſein kann, oder: ſobald der eine wahr iſt, es auch der andere ſein muß, ſo iſt auch die darin ausgeſagte Exiſtenz dieſer beiden Dinge im Cauſalverhältniß gleichzeitig; ſomit Urſache und Wirkung gleichzeitig. Obgleich alſo beide Verhältniſſe: zwiſchen den Dingen jenes der Urſache und Wirkung, zwiſchen den Sätzen, die die Exiſtenz dieſer Dinge ausſprechen, jenes des Grundes und der Folge zu gleicher Zeit ſtattfinden, ſind ſie doch nicht ein und dasſelbe. Daß dem ſo iſt, kann uns zur Genüge wieder ein ſehr nahe liegendes Beiſpiel lehren. Unſere Erkenntnißgründe weichen häufig von den wahren Urſachen ſehr ab, ja ſind zuweilen gerade verkehrt. So pflegen wir zu ſagen: Wenn das Barometer ſteigt, ſo wird es ſchön Wetter, wo das letztere als Folge des erſtern erkannt wird, da es doch der Grund desſelben iſt. Richtig muß alſo der Satz ſo lauten: Wenn das Wetter ſchön wird, ſo ſteigt das Queckſilber; und hier iſt abermals das wirkliche Zunehmen des Luftdrucks Urſache, das wirkliche Steigen des Barometers Wirkung. Nicht aber iſt der Satz: Wenn der Luftdruck ſich vermehrt, Grund des wirklichen Steigens des Barometers, noch umgekehrt der Satz: ſo ſteigt das Barometer, Folge des wirklichen Steigens des Luftdrucks, weil Sätze und Wirklichkeiten einander ganz heterogen, und weder dieſe durch jene, noch jene durch dieſe hervorzubringen ſind.

Dies iſt aber keineswegs ſo zu verſtehen, als ob der Inhalt der Sätze an ſich und ihre Verhältniſſe zu einander als Gründe und Folgen für das Daſein, die Anordnung, das Geſchehen, in der wirklichen Welt gleichgültig wären; ſie ſind im Gegentheil von der entſchiedenſten und folgenreichſten Wichtigkeit für dieſelbe, weil ſie als Sätze an ſich nicht nur den Stoff aller mechaniſchen Naturgeſetze, ſondern auch den objectiven Stoff aller Gedanken, Urtheile und Entſchließungen enthalten, die durch ihre Wirklichkeit im Gemüthe denkender und willensfähiger Weſen auf (deren) Handlungen und Einwirkungen ſowohl auf ſich ſelbſt als auf die Außenwelt entſcheidenden Einfluß üben. Was als Satz an ſich vorhanden, außerhalb aller Exiſtenz, nur eine Verknüpfung wie Grund oder Folge beſitzen kann, vermag als gedachter Satz, als wirklicher Gedanke eines Wirklichen ſchon auf Wirkliches zu wirken und Wirkliches hervorzubringen, d. i. ein wahres Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung zu begründen. Um ein altes Wort für einen neuen Begriff zu gebrauchen, man könnte, wenn unter mundus der Inbegriff alles

endlichen Wirklichen, des ſubſtantiellen und accidentiellen, alſo auch alles wirkliche Geſchehen begriffen würde, die Geſammtheit aller derjenigen Wahrheiten, die etwas Seiendes ausdrücken, ſammt ihren objectiven Gründen und Folgen den mundus idealis nennen, weil nichts ſein und nichts geſchehen kann, deſſen Daſein oder Geſchehen nicht in einem Satze ausgeſprochen werden könnte. Der Stoff dieſes Satzes, den vielleicht noch Niemand ausgeſprochen, vielleicht nicht einmal gedacht hat, wie Niemand jenen des Copernicus dachte, ungeachtet er beſtand, ehe dieſer ihn ausgeſprochen, wäre ein Satz an ſich, und inſofern dieſer Satz etwas ausſpräche, was immer oder einſtens wirklich iſt und geſchieht, eine Wahrheit an ſich. Indeß hier könnte man Anſtand nehmen. Unter den Sätzen an ſich dieſes mundus idealis würden zum Theil ſolche ſich befinden, die ſich auf zu aller Zeit exiſtirende wirkliche Dinge beziehen, zum Theil ſolche, die von in der Zeit entſtehenden und vergehenden, mit einem Wort veränderlichen Dingen etwas ausſagen. Von der Art der Erſtern ſind offenbar alle ſolche Sätze, die reinbegriffliche Allgemeingiltigkeit haben, z. B. von der Exiſtenz wirklicher Dinge überhaupt, von der Exiſtenz einfacher Weſen u. dgl. Zu den letztern gehören alle ſolche, die eine Erfahrungswahrheit ausſprechen, deren Subjectsvorſtellungen ſolche ſind, die ſich auf individuelle Gegenſtände beziehen, alſo Anſchauungen oder gemiſchte Begriffe. Da Gegenſtände letzterer Art in der Zeit entſtehen und vergehen, ſo hat es den Anſchein, als ob der Satz an ſich (im mundus idealis), der ſich auf dieſen Gegenſtand eben bezieht, z. B. das Daſein dieſes Baumes ausſagt, zu gewiſſer Zeit, nämlich wenn der Baum wirklich exiſtirt, wahr, zu einer andern, wo dies nicht der Fall, falſch würde, daß er ſich daher verändere, was wir von einem Etwas, das ſelbſt keine Exiſtenz hat und außer aller Zeit iſt, wie ein Satz an ſich, nicht glauben zugeben zu können. Eine kleine Veränderung in der Natur des Satzes an ſich überhebt uns dieſer Schwierigkeit. Sätze, die ſich auf Gegenſtände beziehen, welche zu gewiſſer Zeit exiſtiren oder geſchehen, zu anderer nicht, nehmen, um in ihrer Wahrheit oder Falſchheit keine Veränderung zu erleiden, die Zeitbeſtimmung mit in die Subjectvorſtellung auf. Der Satz: der Baum blüht, iſt ſo wie er da ausgeſprochen wird, weder wahr noch falſch, denn dem Baum iſt es weder eigenthümlich, immer zu blühen, noch immer nicht zu blühen. Wenn dagegen der Satz lautet: der Baum in dieſem Augenblicke blüht, kann er

nur Eines von beiden, entweder wahr oder falſch ſein, je nachdem der Baum in dieſem Augenblicke wirklich blüht oder nicht. Blüht er daher in dem Augenblick t wirklich, ſo iſt auch der Satz an ſich: der Baum im Augenblick t blüht, immer wahr geweſen, und es nicht erſt geworden in dem Augenblick, da der Baum wirklich zu blühen anfing, erleidet daher keine Veränderung. Warum die Zeitbeſtimmung ſich nur in Erfahrungsſätzen findet, ergibt ſich daraus, weil nur dieſe etwas von veränderlichen Gegenſtänden ausſagen und nur bei ſolchen eine Zeitbeſtimmung als Bedingung, unter welcher allein eine Veränderung möglich iſt, ins Mitleiden gezogen wird. Reine Begriffsſätze, z. B. die Summe aller Winkel im Dreiecke iſt gleich zwei Rechten, enthalten keine Zeitbeſtimmung, weil an ihrem Gegenſtande keine Veränderung vorgehen kann. Sätze dieſer Art ſind daher zu aller Zeit wahr, oder wie man allein richtig ſagen muß, ihre Wahrheit iſt außer aller Zeitbeſtimmung.

Bei Leibnitz erſcheint, wie wir geſehen haben, die Annahme eines mundus idealis als Vorbild der wirklichen Welt im Geiſte Gottes, aber er betrachtete die allgemeinen und die Erfahrungswahrheiten nicht an ſich und unabhängig von ihrem Gedachtwerden beſtehend, ſondern einzig, inſofern ſie in Gott ſelbſt als wirkliche Ideen und Gedanken Urſachen der wirklichen Welt werden. Es iſt aber jetzt wohl hinlänglich klar, daß dieſelben, auch abgeſehen von ihrer Wirklichkeit als gedachte Wahrheiten, einzig den Beſchaffenheiten ihres an ſich ſeienden Stoffes nach unterſucht werden können. Eben ſo leicht einzuſehen dürfte es ſein, daß eben dieſe Sätze, mögen ſie nun allgemeine und nothwendige Wahrheiten, Geſetze u. ſ. w. heißen, nichts Wirkliches hervorzubringen im Stande ſind, ſondern daß dies nur die Auffaſſungen derſelben in den Gemüthern wirklicher Weſen, die als ſolche ſelbſt etwas Wirkliches ſind, vermögen, indem ſie dem denkenden Weſen als Beſtimmungs- oder Abhaltungsgründe, als Richtſchnur oder Hilfsmittel für ſein Handeln und Denken dienen. Es iſt ganz unmöglich, daß nur an ſich ſeiende Geſetze ohne Dazwiſchenkunft einer wirklichen Perſönlichkeit die wirkliche Welt aus ſich hervorgehen machen, ſo wie es unmöglich iſt, daß ein Nichtwirkliches ein Wirkliches erzeuge.

Allein dies iſt nicht des Verf. Anſicht, der zwar ebenfalls eine ideale Welt von Geſetzen annimmt, nach welchen ſich der Schein ordnet und zuſammenfaltet, um den Schein der Subſtantialität hervorzubrin-

gen, der aber dieſem Geſchehen zugleich die allein wahre Realität zuſchreibt. „Die Apodikticität des Daſeins kommt allein dem Sein-Sollenden, dem Guten zu“ ... daher „muß Alles, was wirklich ſein ſoll, in einer Zweckbeziehung enthalten ſein, und ... das Verhältniß zwiſchen unerfülltem, erfülltem Zweck und Mittel iſt das Geſetz all' dieſes Zuſammenhanges.“ Dieſe Zweckbeziehung iſt aber keine äußerliche, etwa auf ein zweckſehendes Weſen, ſondern eine den Dingen ſelbſt „immanente,“ ſich in ſich und durch ſich ſelbſt vollendende. Die „Geſetze“ im Innern der Dinge, welche den Schein zuſammenhalten, und zu einem ſcheinbar Seienden machen, bringen durch eigene Kraft das Wirkliche hervor, indem ſie „in der eigenthümlichen Inhaltsbeſtimmtheit der Dinge Theile eines Grundes bilden, welche wenn ſie mit andern Theilen desſelben, die von andern Dingen als Vehikel ihrer Wirklichkeit getragen werden, zuſammenkommen, den ganzen Grund ausmachen, aus deſſen einzelnen Beſtimmungen durch wechſelſeitiges Aufheben und Verlöſchen oder anderweitige durch das Zuſammenkommen neubegründete Verhältniſſe ein Reſultat als verwirklichte Folge hervorgeht.“ Damit aber, wie dies bei „ruhender Cauſalität“ die Folge ſein müßte, nicht alle Wirkungen ein für allemal gleichzeitig erfolgen, und nicht aller Grund zur weitern Fortentwicklung hinwegfalle, damit ſich alſo die „ruhende“ Cauſalität in eine bewegte verwandle, bedient ſich der Verfaſſer kosmologiſcher Formen als der Bedingungen, unter welchen Dinge, welche vorher gegen den Cauſalzuſammenhang gleichgiltig waren, erſt wirklich in denſelben eintreten. Welche Dinge mittels derſelben in die Erſcheinung treten, dies zu entſcheiden iſt Sache der Zwecke „als der treibenden und bewegenden Macht!“ Geſetze alſo ſind das eigentliche Thätige. Wie dies möglich ſei? wie Geſetze, die im Grunde nichts Anderes ſind als Sätze, Bewegung, Thätigkeit, Realität beſitzen, wie ihnen dieſe ſogar ausſchließlich beigelegt werden können, wenn es doch klar zu ſein ſcheint, daß nicht das Geſetz, ſondern das Ding nach dem Geſetze allein ſich fortzuentwickeln, zu bewegen und thätig zu ſein vermöge: darüber muß man von Denen keine weitere Erklärung fordern, die nun einmal gleich uns das abſtracte Denken (ſoll heißen „die Wahrheiten an ſich“) nicht als ein ſich Bewegendes und dialektiſch ſich Entwickelndes zu begreifen im Stande ſind, und welche wie wir die Denkthätigkeit der Individuen von dem Stoffe des Denkens: den Sätzen, Vorſtellungen und Begriffen an ſich, die in dieſem nur aufgefaßt werden, ſtreng

unterſchieden wiſſen wollen. Eben darum vermögen wir uns die Zweckbeziehung nicht anders denn als eine von einem vernünftigen Weſen geſetzte, keineswegs als eine dieſem immanente und unbewußt treibende Macht zu denken. Allerdings entſteht nicht jedes Wirken nur eben durch Erkenntniß. Der Stein z. B. wirkt, indem er den Pflanzenkeim des unter ihm liegenden Samenkorns niederhält, auch wenn Niemand die Wahrheiten, welche dies Cauſalverhältniß ausſprechen, denkt und erkennt. Umgekehrt gibt es nicht minder ſelbſt falſche Sätze, welche durch die Auffaſſung in das Gemüth eines denkenden Weſens Wirkungen haben. Ein Zweck aber, alſo ein Satz, gewinnt nur dadurch Wirklichkeit, daß er von irgend einem Wirklichen gedacht oder geſetzt wird, und nur als Wirkliches vermag er auch wieder Wirklichem das Daſein zu geben.

Dieſer Satz, auf den wir überall zurückkommen, iſt der hier eigentlich entſcheidende. Iſt er richtig, ſo kann überhaupt in keinem Syſtem ein wirkliches Geſchehen zugelaſſen werden, wo es nicht wirkliche Reale gibt, und zwar ſolche, die dieſen Namen verdienen, die des wechſelſeitigen Einwirkens auf einander fähig ſind.

Einen Beweis dazu liefert das Vorliegende. Für den Verf. beſteht „das wahre eigentliche Geſchehen in der Beziehung des Erſcheinenden auf ſein Inneres," d. h. auf das Geſetz, welches den erſcheinenden Schein zuſammenhält. Das Seinſollende, welches allein Apodikticität des Daſeins hat, erhält ſich durch dieſe gegen jede Veränderung ſeiner Lage als „Störung." Die Vorausſetzung der Apodikticität des Daſeins haben wir zu machen, aber „wir dürfen nicht die Selbſterhaltung auf einfache Weſen mit unveränderlicher Qualität (welche dieſe immer ſein mag) ausdehnen." Die Qualität muß, um geſtört werden zu können, zu dem Seinſollenden, dem Guten, „welches das allein wahre Seiende iſt *)," gehören. „Wo eine Erſcheinung ſich organiſch zuſammengefügt hat, wird ſie als ein ideales Weſen, das eine Apodikticität ſeines Daſeins in der Reihe anderer genießt, ſich erhalten gegen die Störungen ſeiner kosmologiſchen Grundlage durch andere. Die mechaniſche Rückwirkung, die ſie vermöge dieſer Baſis gegen den Anſtoß ausübt, gehört dem ſcheinbaren Geſchehen und wird nicht von ihr hervorgebracht, ſondern von den Maſſen, die nach mechaniſchen Gründen

*) Vgl. Weiße über Lotze: Fichte's Zeitſchrift. IX. 8. S. 260.

ſich verhalten, wie ſie auch in zufälligen Gebilden ſich verhalten würden. Aber gegen die Störung ſeiner idealen Natur, die der Veränderung ſeiner kosmologiſchen Grundlage unterliegen würde, leiſtet es Widerſtand, indem es ſich als ſeinſollendes Weſen gegen die Macht der eindringenden Bewegung erhält. Es ſetzt daher die Umwandlung ſeiner mechaniſchen Verhältniſſe als ideale Accidenzen in ſich, dem Idealen, und wirft ſie eben ſo ſehr aus ſich als ein Fremdes hinaus, als es ihnen erſt die ideale Qualität zuertheilt, die ſie zeigen. Die Geſchichte dieſes Widerſtandes, den die idealen Weſen vermöge ihrer mechaniſchen Grundlage ſich einander leiſten, indem ſie jedes das andere unter einer von ihnen ſelbſt geſetzten idealen Form von ſich abſtoßen, iſt das wahre eigentliche Geſchehen und in ihm erſt thut ſich der Schauplatz aller Erſcheinung auf. Jedes hat ſeine Erſcheinung in dem andern; dadurch daß es von dem Andern, auf das es einwirkt, vermittels der in dieſem hervorgebrachten Veränderungen gemeſſen, und als Fremdes, dem idealen Sinne des Angegriffenen nicht Zukommendes aus ihm herausgeworfen wird, erlangt es die ideale Qualität, die es zur wahren Erſcheinung macht. Die Natur bringt ſo als ihren Gipfel nothwendig die Empfindung hervor; erſt in ihr kommt die ſchweigende unſichtbare Welt der kosmologiſchen Dinge zur wahrhaften Erſcheinung und die Qualität der Sinne, der Glanz, der Klang, der Druck und die Wärme bilden mit den Gefühlen der Luſt und Unluſt diejenige Grundlage des idealen Geſchehens, zu der ſich der todte und erſcheinungsloſe Zuſammenhang des Kosmologiſchen erhebt.“ Die ſinnlichen Qualitäten ſind das Material, deſſen Combination und Entwicklung in ſich als der Schein des idealen Geſchehens das eigentliche Erſcheinen bildet. Dieſes iſt nicht, „ſo lang die Wellen des mechaniſchen Geſchehens ſich nicht bis an die Schwellen des idealen Weſens fortſetzen, das die Störung ſeiner eigenen mechaniſchen Baſis in Geſtalt jener Qualitäten auf idealem Gebiete von ſich abſtößt... Klingen des Schalles und Glänzen des Lichtes treten (daher) mit einem neuen Anfang des Geſchehens auf idealem Gebiet hervor, indem das ideale Weſen in ihnen ſeine eigene Störung empfindet, und an ihr das Weſen der äußern Urſachen mißt. Dieſe innere Welt der qualitativen Erſcheinung iſt eben deshalb nur da möglich, wo ein ideales Weſen vorhanden iſt, welches organiſche Formen zu der geſetzmäßigen Grundlage eines Begriffs verbindend, die äußere Einwirkung als Störung dieſes Begriffs empfinden kann. Wo Maſſen oder zufällige Ge-

bilde in Conflict mit einander gerathen, da wird das Geſchehen zwiſchen ihnen, die keinen Begriff der idealen Welt zu vertreten und zu vertheidigen haben, nur ein kosmologiſches bleiben, das nicht in ihnen, ſondern in einem Dritten zur Erſcheinung kommt."

Die idealen Weſen ſind ſonach die unerläßlichen Bedingungen qualitativer Erſcheinung und wirklichen Geſchehens. Ihre Beſchaffenheit iſt demnach entſcheidend für die Art und Weiſe, wie wir das wirkliche Geſchehen zu denken haben. Welche Vorſtellung dürfen wir uns nun von denſelben machen?

Sie ſind bloße Phantaſiegeſchöpfe! „Denn da die Qualität der Empfindung nicht ein Attribut des mechaniſchen Proceſſes iſt, der ſie erregt, ſondern die Folge aus ihm und einer andern Prämiſſe, welche aus der Natur des idealen Weſens fließt, ſo müſſen wir der Phantaſie geſtatten, über die Grenzen unſerer Sinnlichkeit hinauszuſchweifen und ideale Weſen zu denken, welche die gleichen einwirkenden Kräfte in mannigfaltige verſchiedene Formen der Empfindung projiciren."

Wenn wir auf dieſe Weiſe das ideale Weſen, das wir nach Seite 273 in dem Beſtreben, „die Beziehungen, welche die Ontologie zwiſchen den Seienden bietet, aufzuſuchen, eben ſelbſt geweſen ſind," wenn wir ſonach unſere eigene Exiſtenz in ein „bloßes Gebild der Phantaſie" ſich verflüchtigen ſehen, dürfen wir da nicht billig fürchten, den Boden der Metaphyſik unter den Füßen verloren zu haben? Stehen wir nicht hier auf dem Punkte, ſtatt der monadiſtiſchen Vielheit ſpecifiſch verſchiedener Realen nur eine Mehrheit unter ſich verſchiedener „Geſetze" vor uns zu haben, denen unmittelbare Bedeutung für das Wirkliche ohne Dazwiſchenkunft einer denkenden und handelnden Perſönlichkeit nur dann mit einigem Rechte zugeſtanden werden kann, wenn man ihr als lebendiger „Geneſis" oder „dialektiſch ſich fortbewegender Idee" etwa ein urſprüngliches wirkliches, mit dem Denken identiſches Sein zuſpräche, wogegen ſich aber der Verf. ſelbſt entſchieden ausſpricht. Er will ſie ausdrücklich als bloße (an ſich ſeiende) Geſetze angeſehen wiſſen, nach deren innerer Nothwendigkeit ſich der Schein ſo ordnet, daß der Schein der Subſtantialität, der Thätigkeit und der ſinnlichen Qualität entſteht. Iſt es aber nicht wahr, daß ſobald alle realen Grundlagen außer den Geſetzen ſich in „Phantaſiegeſchöpfe" auflöſen, auch Dasjenige fehlt, *welchem* der Schein überhaupt erſcheinen, und das ſelbſt nicht wieder weder ein Zweck noch ein Geſetz ſein kann?

Ein Solches, welchem der Schein erſcheint, iſt zum wenigſten der Denker ſelbſt. Wenn aber auch Dieſer nur ein „Phantaſiegeſchöpf" iſt, verliert dann die Exiſtenz des Scheines überhaupt nicht allen Halt? Kann Etwas erſcheinen, wo Niemand iſt, dem es erſcheinen kann? Ja kann überhaupt nur etwas erſcheinen, wo Nichts vorhanden iſt, an welchem es erſcheinen kann? Fallen aber, ſobald derjenige fehlt, welchem der Schein erſcheint, nicht auch alle die Gründe hinweg, welche die Anordnung dieſes Scheins nach ethiſchen Principien, und metaphyſiſchen Kategorien zur Folge haben? Ja ſogar die Reflexion über dieſelben iſt unmöglich, wenn kein ihrer fähiges Weſen vorhanden iſt.

Indeß dies würde uns in eine Kritik des ganzen Standpunktes des Verf. verwickeln, wo wir nur ein einzelnes Princip des Geſchehens hervorzuheben uns vorgenommen haben. Dieſes iſt in der That von der Art, daß es uns geſtattet, den Gang der Unterſuchung wenigſtens dem Wortlaut nach zu ſeinem Anfangspunkt zurückzubiegen. Wir gingen von einer präſtabilirten Harmonie aus und ſtehen wieder bei einer ſolchen, wenn ſie auch mit der erſtern wenig mehr als den Namen gemein hat. Die erſtere nimmt unveränderliche, den Realen von Gott eingepflanzte Geſetze (insitae leges) an, nach welchen ſich der Ablauf der Veränderungen in denſelben immanent entwickelt; die zweite betrachtet das ſogenannte Reale ſelbſt nur als die ſcheinbare Hülle des immanenten Geſetzes, das ohne von einer Perſönlichkeit eingepflanzt worden zu ſein, ſich ſeiner eigenen innern bewegenden Natur nach vollſtändig erfüllt. Die Veränderungen in den Monaden ſtimmen nach dem Willen der vollkommenſten Perſönlichkeit, der Choix du meilleur miteinander überein: das wirkliche Geſchehen harmonirt bei Lotze mit der vorſtellenden Empfindung vermöge der Natur der „innern Qualität" der letztern und des Zuſammenhangs, welcher unter den idealen Geſetzen herrſcht, welche das Weſen des Scheins ausmachen. Das Uebergehen allgemeiner Geſetze und Eſſenzen in die Wirklichkeit hängt nach Leibnitz vom Verſtande und Willen der Gottheit ab, welche das Beſte erkennt und das Beſte will: nach Lotze iſt es der an und für ſich unbedingten Werth oder Unwerth habende oder nicht habende Inhalt der Geſetze, von welchen einzig, mit Ausſchluß aller nach ihnen handelnden oder ſetzenden Perſönlichkeit, ihr Uebergang in die Wirklichkeit abhängt. Lotze's Teleologie iſt eine immanente, Leibnitz' und auch Herbart's eine äußerliche. Dieſe ſetzt eine Perſönlich-

keit gegenüber dem vorhandenen geſchaffenen Stoffe, welche den Zweck denkt und ſich des Stoffes zu ſeiner Realiſirung bedient. Jene ſetzt die Zwecke als ſolche abſolut, die durch den Durchgang durch die Erſcheinungswelt ſich ſelbſt vollenden und zur erfüllten Realität verwirklichen. Wenn wir daher (wie der Verf. ſelbſt es will) die „Bewegung" des Gedankens als belebtes oder lebendes Ding ausſchließen, ſo bleibt uns nichts übrig, als zu ſagen: Ein Geſetz iſt, ſo lange es von keinem vernünftigen Weſen gedacht wird, nichts weiter als ein Satz, der an und für ſich gar keine Wirkung hervorzubringen vermag: gedacht und erkannt geht es in die Wirklichkeit über, und vermag Handlungen und Thätigkeiten vernünftiger Weſen ſo zu beſtimmen, daß dieſe ihm entſprechende Veränderungen an andern wirklichen Dingen hervorbringen. Es aber an und für ſich als Satz, als nicht wirklich Exiſtirendes, Grund wirklicher Dinge und wirklichen Geſchehens werden zu laſſen, das läßt ſich mit der eigenen Behauptung des Verf. nicht vereinen: Nur Wirkliches könne Wirkliches erzeugen.

Damit ſtünden wir am Rande unſerer Unterſuchungen auf gegebenem Gebiete, ſo weit ſie den Monadismus betreffen. Strenggenommen gehörte das letztere Syſtem nicht mehr hieher, wenn es ſich nicht auf die Vorausſetzung einer Mehrheit idealer Weſen als Träger des Scheines ſtützte, in denen man aber wenig Verwandtſchaft mit Monaden und Realen mehr erkennen mag. Eher ließen ſie ſich mit den vagen Dingen an ſich der kritiſchen Philoſophie vergleichen. Jedenfalls iſt das wirkliche Geſchehen an ihnen eben ſo transcendent, wie an den Dingen an ſich, Monaden und Realen, und die immanente Zweckbeziehung durch das Bedürfniß zuſammenhaltender Einheit gegeben. Entſcheidend für die Zuläſſigkeit der von dieſer Anſicht aufgeſtellten Theorie des wirklichen Geſchehens iſt die Erkenntniß der Nichtidentität der Verhältniſſe zwiſchen Grund und Folge, und zwiſchen Urſache und Wirkung, und der Unmöglichkeit jenes, das nur unter Sätzen als Nicht-Exiſtirendes gilt, auf die wirklichen Dinge zu übertragen.

Gegen Drobiſch ſind es hauptſächlich zwei Einwendungen, die uns der Berückſichtigung werth ſchienen; die eine: daß Raum- und Zeitbeziehungen in keinem Fall mit unter die wirklichen oder äußern Beſchaffenheiten der Dinge gerechnet werden dürfen; die andere: daß auch in den äußern Beſchaffenheiten, Beziehungen und Verhältniſſen wenigſtens gewiſſer Dinge kein Wechſel vorfallen könne, wenn nicht

auch in deren innern Eigenſchaften ein ſolcher ſtattfindet, den aber die Annahme einfacher unveränderlicher Qualität nicht erlaubt.

Die Bedenken gegen die Theorie der Selbſterhaltungen laſſen ſich in kurzem auf vier zurückführen:

a) Die Selbſterhaltungen der Realen ſind völlig überflüſſig. Denn iſt einmal abſolut unmöglich, daß ein Reales auf was immer für eine Weiſe in dem andern Veränderungen hervorbringe, wozu hat dieſes nöthig, ſich gegen jenes ſelbſtzuerhalten?

b) Scheint aber dieſer Einwurf die Selbſterhaltung mit einer Thätigkeit der Realen ſelbſt, was ſie nicht ſein ſoll, zu verwechſeln, und iſt nur dieſe abſolute Unmöglichkeit Störungen zu erleiden, ſelbſt die Selbſterhaltung, ſo iſt im Grund jede Selbſterhaltung nichts weiter, als ein ſpecieller Folgeſatz aus dem allgemeinen Satze: Es kann überhaupt keine Störung ſtattfinden, alſo überhaupt nichts anders als ein Satz, der keine reale Bedeutung hat, von der Form: A iſt A.

c) Daher iſt auch von keinem Wechſel, keiner Veränderung bei dieſem Geſchehen der Realen die Rede, ungeachtet ſelbſt Lotze geſteht: ein wahres Geſchehen ſei nur dasjenige zu nennen, welches „zum Ende ein qualitativ Anderes als zum Anfangspunkte hat.“ Die Selbſterhaltung dagegen iſt ein fortwährendes Sichſelbſtgleichbleiben des Realen; es tritt mehrmals in das Verhältniß, ſich ändern zu ſollen; aber die vorhandene Unmöglichkeit ſchneidet allen Wechſel ein für allemal ab. Ob es dieſe Störung, die es einmal durchaus nicht erleiden kann, nicht durch C, nicht durch D, nicht durch E erleidet, kann dem A an ſich genommen höchſt gleichgiltig ſein. Will man aber dieſen Umſtand als modificirend für die Selbſterhaltungen und die letztern wirklich als verſchiedene innere Zuſtände im Realen (nach Strümpell) anſehen, ſo

d) frägt es ſich neuerdings, wie ſich eine ſolche Vielheit wirklicher Zuſtände mit der ſtreng einfachen Qualität der Seele in Einklang bringen laſſe? Hiezu kommt, daß uns die Vielheit wirklicher Zuſtände in der Seele in unſerm eigenen Bewußtſein gegeben wird, und auf dieſe Weiſe ſich zugleich als ein Ding mit mehreren Merkmalen und der Veränderung unterworfen zeigt.

Bei der präſtabilirten Harmonie iſt die Abweſenheit des wechſelſeitigen Einwirkens am auffallendſten, der Mechanismus und Fatalismus,

der dadurch in den Lauf des Geſchehens im Innern und Aeußern der Monaden gebracht wird, am widerſprechendſten mit der täglichen geläufigen Erfahrung. Nachdem einmal die falſche Vorſtellung von phyſiſcher Wirkung als Uebergang von Materie beſeitigt, und wenigſtens die Möglichkeit offen gelaſſen iſt, daß die vollkommenſte Monade ihrerſeits auf alle andern und im vollkommenſten Grade zu wirken im Stand ſei: da iſt in der That kein weiterer Grund vorhanden, die Fähigkeit der äußern Wirkſamkeit, wenn auch in minderem Grade, den unvollkommneren Monaden abzuſprechen. Wie ſie an denſelben gedacht werden könne, wollen wir im nächſten Abſchnitt zu zeigen verſuchen.

## 5. Die Wechſelwirkung.

Faſſen wir zuſammen, was wir aus der bisherigen Betrachtung der Meinung Anderer für unſre eigene Ueberzeugung gewonnen haben, ſo ſind dies vornehmlich zwei Sätze: der eine, daß ſie ſich ſämmtlich dahin vereinigen, ein wahres und wirkliches „Geſchehen" der Erfahrung gemäß vorausſetzen zu müſſen; der andere, daß die Annahme eines ſolchen, ſobald ſich die Realen nicht ganz paſſiv und unthätig gegen dasſelbe verhalten, mit ihrer beſondern Beſchaffenheit, ihrer Impenetrabilität oder ihrer ſtreng einfachen Qualität, die aber ſelbſt für ſich nichts weniger als unwiderſprechlich ſind, im Widerſpruch ſtehe. Zugleich ergab ſich jedoch auch, daß jeder der für dieſen Widerſpruch vorgebrachten Gründe auf irgend eine Weiſe einem Zweifel unterliege, welcher nicht allein aus der Ungewohnheit des Reſultats, ſondern in der That aus offenbaren Widerſprüchen ihrer ſelbſt oder aus ihrer mangelhaften Beweisführung entſpringt. Können uns weder die Selbſterhaltungen in ihrer urſprünglichen noch in ihrer veränderten Geſtalt, weder das ideale Geſchehen des teleologiſchen Idealismus, noch jenes der eigentlichen präſtabilirten Harmonie mit ihren Gründen Ueberzeugung abnöthigen: ſo gewinnt dagegen der erſtgenannte Satz immer mehr Boden, der außer der thatſächlichen Anerkennung auch noch die Beſtätigung des geſunden Menſchenverſtandes für ſich hat. Wenn wir am Gewölbe des Himmels nicht minder als in dem feinſten Zellgewebe des Pflanzenkeims beinahe ununterbrochen den Ablauf von Veränderungen wahrnehmen, die wir nicht ohne Urſache zu denken vermögen; wenn dieſe Urſache gleichwohl, wollen wir nicht in dasſelbe Ding als causa sui die anfangsloſe Reihe des abſoluten Werdens hineinlegen, nicht im veränderten Dinge ſelbſt lie-

gen kann; wenn es uns die unnatürlichſte Ueberwindung koſtet, dies anſcheinende Reſultat der freieſten wechſelſeitigen Thätigkeit für nichts anders als den indifferenten mechaniſchen Ablauf blinder Naturgeſetze zu halten: ſo dürfen wir noch einen Verſuch machen, dem ſtrittigen Problem eine Annahme unterzuſchieben, welche ohne in Widerſpruch mit Erfahrung oder reinen Begriffserkenntniſſen zu treten, uns über jene Schwierigkeiten hinauszuheben verſpricht.

Dieſe Möglichkeit iſt bei Leibnitz, gerade wo man es am wenigſten vermuthen ſollte, in der That vorhanden, und wir haben ſogleich im Eingang unſrer Darſtellung darauf hingewieſen *). Es hätte nur bei ihm geſtanden, durch einen höchſt einfachen Gedanken, dem er überdies ſehr nahe war, die blendende, aber troſtloſe Hypotheſe der Harmonie gegen lebendige thätige Wechſelwirkung einfacher Weſen zu vertauſchen: durch einen Gedanken, der in ſeinem Syſtem einen Grundſatz ausmachte und dieſem ganz, wie man ſagen könnte, das Daſein gegeben hatte. Ob ihn die nachſtehende Darſtellung auch nur in Einigem zu erſetzen vermöge, wagen wir gegen uns ſelbſt kaum zu behaupten, und übergeben ſie daher mit großer Schüchternheit und vollkommenem Bewußtſein ihrer Mängel und der vielen erſt noch auszumachenden Schwierigkeiten dem prüfenden Urtheil.

Daß dieſe Vermittlung nirgend anderswo als beim phyſiſchen Einfluß, ſo lebhaft ſich Leibnitz gegen denſelben ausſprach, zu finden ſein werde, iſt leicht vorauszuſehen. Leibnitz hatte ganz recht, zu behaupten, es gebe nur die drei genannten Arten, den Cauſalitätszuſammenhang einfacher Subſtanzen zu begreifen: phyſiſchen Einfluß, präſtabilirte Harmonie und Occaſionalismus. Er hätte noch kürzer ſein und ausſprechen können, es gebe deren nicht mehr als zwei: die Subſtanzen wirkten

*) Secretan (la philos. de Leibnitz, Genève 1841) iſt anderer Anſicht und meint, die präſtabilirte Harmonie ergebe ſich mit Nothwendigkeit aus Leibnitz' Definition der Subſtanz als eines das Univerſum repräſentirenden Weſens, welches ſonach nicht ohne »Repräſentirendes« ſein könne, und ſei daher vom übrigen Syſtem unzertrennlich. Allein lag nicht die Frage viel näher: Wodurch bewirkt denn das Repräſentirte, daß es repräſentirt wird? Doch wohl dadurch, daß es auf das Repräſentirende einwirkt, ſeine eigene Repräſentation in demſelben hervorbringt? Durch die Annahme einer ſolchen Einwirkung wäre aber die präſtabilirte Harmonie vermieden, oder die Harmonie zwiſchen den einfachen Weſen ſelbſt überhaupt erſt begreiflich geworden.

entweder auf einander ein oder ſie wirkten nicht. Occaſionalismus und präſtabilirte Harmonie waren nur der Erfahrung gemachte Conceſſionen, Nothbrücken, um die allzu weite Kluft kärglich auszufüllen. Herbart verſchmähte es, ſich einer ſolchen zu bedienen, er blieb lieber bei dem Satze ſtehen, daß die Dinge überhaupt jeder Veränderung ihrer Qualität unzugänglich ſeien. Der Widerſpruch mit der täglichen Erfahrung kümmerte ihn hiebei nicht, weil er das aprioriſche reine Denken höher anſchlug, und die Erfahrung ganz und gar in das Gebiet des Scheins zu verweiſen vorzog, eh' er einen Schritt im Denken thun wollte, für welchen er keine aprioriſche Berechtigung, gegen den er wohl gar Gründe zu haben glaubte. Der phyſiſche Einfluß bleibt ſomit allein übrig, wenn das Nichtwirken der Subſtanzen ausgeſchloſſen wird und es handelt ſich nur darum, denſelben richtig aufzufaſſen.

Leibnitz nahm den Begriff offenbar zu eng, denn nach ſeiner Erklärung könnten nur Weſen, welche Ausdehnung haben, alſo zuſammengeſetzt und folglich Körper ſind, phyſiſch auf einander einwirken. Nur von ſolchen können ſich Theile ablöſen und nur ſolche können dergleichen in ſich aufnehmen. Das Wort „phyſiſch" bildete einen ſtrengen Gegenſatz gegen die Einwirkung geiſtiger Naturen auf einander, wie ſie in der Erziehung, im Unterricht, in der Mittheilung ſtatthat. Da es für ihn keine andern, als einfache und zwar geiſtige Weſen gab, ſo hatte er mit der Verwerfung des materiellen Einfluſſes vollkommen recht: nur war damit die Möglicheit eines Einfluſſes derſelben auf einander überhaupt noch nicht verworfen. Sein Argument betraf die einfachen Subſtanzen eigentlich gar nicht, ſobald deren Einwirkungen auf einander nur nicht materieller Art waren; Wirkungen anderer Art auf einander auszuüben war ihnen dadurch keineswegs verwehrt. Da nun die Erfahrung Wirkſamkeit der Subſtanzen forderte, ſo ſetzte er ſich im Grund in unnöthigen Widerſpruch mit derſelben, wenn er ihr Stattfinden dort beſtritt, wo ſeine Gründe für das Gegentheil keine Anwendung mehr fanden. Während er die endlichen Subſtanzen der Fähigkeit, nach außen Wirkungen was immer für einer Art hervorzubringen, für verluſtig erklärte, gab er dieſe Fähigkeit an der unendlichen Subſtanz unbedenklich zu. Er geſtand daher, daß wenigſtens die unendliche Subſtanz die Fähigkeit nach außen zu wirken, und alle Endlichen die Fähigkeit von ihr Einwirkungen zu empfangen, in der That beſitzen, daß ſonach eine Art der Einwirkung zwiſchen rein ein-

fachen Weſen nicht nur möglich ſei, ſondern wirklich beſtehe, welche nicht materieller Natur ſei. Von welcher Art ſie ſei, zu erforſchen, oder gar eine Beſchreibung davon zu liefern, dünkte ihm ſo unausführbar, daß er ſie der Allmacht des höchſten Weſens zuſchob, für welches Nichts unmöglich ſei. Wird man aber ſelbſt der Allmacht etwas zumuthen dürfen, was an ſich unmöglich iſt? ſchließt nicht ſchon die höchſte Heiligkeit Gottes mehreres an ſich Mögliche von dem Kreiſe ſeines Wollens und Handelns aus? Nicht mehr noch die wechſelſeitige Beſchränkung, welche ſeine neben einander beſtehenden Eigenſchaften der Allmacht und Heiligkeit einander auflegen? Gibt es ferner, wenn wir auch nicht den Umſtand, daß die Gottheit keinen Schmerz empfinden, Nichts vergeſſen könne u. dgl. als eine Schranke derſelben anſehen wollen, gibt es nicht auch dann eine Menge theoretiſcher Begriffswahrheiten, welche den Umfang deſſen, was Gott hervorbringen kann, beſchränken, weil ſich bei näherer Betrachtung zeigt, daß es etwas an ſich ſelbſt Unmögliches, oder dem Wohle des Ganzen doch gar nicht Zuſagendes wäre, z. B. ein Körper mit ſieben gleichen ebenen Seitenflächen begrenzt u. dgl. Iſt aber eine Einwirkung von Seiten der Urmonas auf die übrigen nicht nur an ſich möglich, ſondern auch wirklich, ſo läßt ſich fragen, warum dieſe Fähigkeit, nur in minder vollkommenem Grade, nicht auch den endlichen Subſtanzen zukommen ſolle? warum dieſe, da es an ſich möglich iſt, daß ſie Wirkungen von außen empfangen, weil ſie ja dergleichen von der vollkommenſten Subſtanz empfangen, nicht auch äußern Einflüſſen von gleichfalls endlichen Subſtanzen ausgeſetzt ſein dürften?

Benützen wir dieſen Umſtand, ſo ſind wir der Nothwendigkeit enthoben, bei der präſtabilirten Harmonie unſre Zuflucht zu ſuchen. Leibnitz geſteht einfache Weſen zu, welche Kräfte, und zwar mehrere, der Veränderung, Vermehrung und Verminderung fähige Kräfte beſitzen, unter welchen ſich „primitive" befinden, welche unfähig „jemals zu ruhen" in fortwährender Thätigkeit begriffen ſein müſſen. Welche Gründe können uns noch weiter nöthigen, die Wirkungen dieſer thätigen Kräfte als dem Thätigen ſelbſt ausſchließend immanent anzuſehen? Der Grund, den das Syſtem dafür beibringt, iſt hinweggefallen. Die Aeußerung dieſer Kraft nach außen braucht nicht materieller Uebergang zu ſein. Wir haben ein Beiſpiel äußerer, nicht materieller transeunter Wirkung an der Wirkſamkeit der Urmonas: warum ſoll

eine ähnliche nicht auch an den, ihrer Einfachheit nach, von ihr nicht verſchiedenen endlichen Subſtanzen ſtattfinden können?

Gibt es aber weiter keinen Einwand gegen dieſe Annahme (und Leibnitz führt in der That keinen weiteren an, ſondern liefert ſogar ſelbſt das Beiſpiel der Urmonas als des nach außen unendlich-Thätigen), ſo kann es uns geſtattet ſein, ſie einmal verſuchsweiſe an die Stelle der entgegengeſetzten Annahme zu ſetzen. Wir erklären unter ihrer Vorausſetzung irgend ein Veränderungsphänomen, z. B. das des Stoffes. Von einer Reihe dicht aneinander hängender Kugeln werde die erſte in Bewegung geſetzt; die letzte fliegt ab, die mittleren bleiben in Ruhe. Die erſte hat, da wir jetzt annehmen, ein Ding könne nach außen auf das andere wirken, auf die letzte gewirkt, von der ſie durch ſo viele mittlere getrennt war. Was liegt hier näher, als der Schluß: die Wirkung der erſten auf die letzte ſei durch die mittleren vermittelt worden; die erſte habe auf die zweite, dieſe auf die dritte u. ſ. f. bis auf die letzte gewirkt: Während die Wirkung der erſten auf die letzte durch die mittleren Kugeln vermittelt war, wurde die Wirkung der erſten auf die zweite durch keine weitere Kugel vermittelt, ſie kann daher in Bezug zu der vorigen eine unvermittelte heißen. Mit der Zurückführung der vermittelten auf unvermittelte Wirkung haben wir ſie in der That der Erklärung näher geführt, wir haben ſie aber derſelben zugleich ſo nahe geführt, als dies überhaupt geſchehen kann. Wer wird es übernehmen, das Unvermittelte noch weiter zu erklären, d. h. dasjenige aufzuweiſen, durch welche es ſelbſt wieder vermittelt worden ſei? Wäre dies nicht eben ſo, als wollte man das Einfache noch in Theile zerlegen, das Axiom noch weiter begründen? Nicht Schwäche unſerer Erkenntnißkraft, nicht Beſchränktheit unſers Verſtandes, die Sache ſelbſt verbietet uns weiter zu gehen. Es iſt dies einer von jenen nicht ſeltenen Sätzen, die keines Beweiſes bedürfen, weil ſie an und für ſich jedem unbefangenen Verſtande einleuchten. Einen Erfolg erklären, heißt angeben, durch welche Mittel er zu Stande gekommen. Wenn er nun ohne weitere Vermittlung eingetreten iſt, ſo iſt es ja eine offenbare Unmöglichkeit ihn weiter zu erklären, und eine eben ſo offenbare Ungereimtheit dies zu wollen.

Setzen wir daher an die Stelle jener Kugeln eine Reihe dicht*)

*) Eine unzuläſſige Annahme, wie wir ſogleich ſehen werden, die aber doch von Denkern, wie Herbart, Fiſcher u. a., wenn auch verſteckter Weiſe,

an einander liegender einfacher Monaden und wir bemerken an dem Endgliede derſelben, B, eine Veränderung, deren Grund wir am Anfangsglied A wahrnehmen, ſo ſchließen wir, A habe auf B verändernd eingewirkt. Es frägt ſich, ob dieſe Wirkung eine vermittelte oder unvermittelte geweſen ſei. Im letzteren Falle bedarf ſie keiner weitern Erklärung, und iſt keiner ſolchen fähig, im erſtern läßt ſie ſich auf unvermittelte Wirkungen zurückführen.

Der Beantwortung dieſer Frage muß die andere vorhergehen, ob der Raum ſtetig erfüllt ſei oder nicht? Leibnitz war der erſtern Anſicht. „Der Raum," ſagt er*), „iſt ein Verhältniß, eine gewiſſe Anordnung nicht nur der exiſtirenden Dinge, ſondern auch der nur möglichen, als ob ſie exiſtirten. Seine Wahrheit und Realität aber iſt wie die aller ewigen Wahrheiten in Gott begründet.... Raum und Zeit haben ihre Realität nur in Gott, und er kann die Leere erfüllen, ſobald es ihm gutdünkt, inſofern iſt er allgegenwärtig... Ich laſſe kein Leeres im Raume zu.." Und um dem Einwurf zu begegnen, daß dann auch die Bewegung unmöglich ſein würde, ein Einwurf, der auch die carteſianiſchen Wirbel veranlaßte, fügt er hinzu: „Wäre die Welt mit harten Körperchen erfüllt, die ſich weder ſchmiegen noch theilen könnten, alſo mit eigentlichen Atomen, ſo wäre Bewegung im erfüllten Raume allerdings unmöglich. Allein in der Wirklichkeit gibt es gar keine urſprüngliche Härte; im Gegentheil die Flüſſigkeit iſt urſprünglich, und die Körper zertheilen ſich nach Bedürfniß, weil kein Hinderniß da iſt." Wie dem auch ſei, er konnte nicht leicht anders urtheilen, ohne in Widerſpruch mit dem theokratiſchen Charakter ſeines Syſtems zu gerathen. Denn ſteht ein allweiſer, höchſt gütiger und allmächtiger Schöpfer an der Spitze der Welt, ſo würde es ſeinem auf Erzeugung der größtmöglichen Summe von Wohlſein in derſelben gerichteten Sorgfalt widerſprechen, auch nur einen einzigen Punkt im Raume unbeſetzt, auch nur eine einzige Möglichkeit des Daſeins eines Geſchöpfes unerfüllt zu

---

gemacht wird. Denn wann ſind ein paar Monaden dicht aneinander? Wenn die linke Seite der einen mit der rechten der andern zuſammenfällt. Aber da müßten ſie erſt zwei Seiten, alſo Theile haben. Die Antwort iſt ſomit: nie können ſie ſo liegen, daß ihre Orte nicht zwei verſchiedene, und ſomit eine Entfernung zwiſchen ihnen wäre, welche man eben durch das Wort: dicht vermeiden will. Den Beweis gleich nachher.

*) Nouv. ess. S. 240.

laſſen, weil dadurch wenigſtens Ein Weſen der Gelegenheit beraubt würde, ſich ſeines Daſeins und ſeiner Glückſeligkeit zu erfreuen.

Iſt nun, wie wir mit Leibnitz annehmen wollen, der Raum in der That erfüllt in allen ſeinen Punkten, ſo exiſtirt auch zwiſchen je zwei auf einander einwirkenden einfachen Weſen, ſeien ſie nah oder fern, eine ſtetig erfüllte und zuſammenhängende Reihe von Monaden. Auf ähnliche Weiſe, wie ſich bei den Kugeln die Einwirkung von der erſten auf die zunächſt befindliche, von dieſer wieder auf die nächſte u. ſ. w. fortpflanzte, wird nun auch die Fortpflanzungsweiſe der Wirkungen durch die Monadenreihe gedacht. Die erſte theilt ſie der nächſten mit, dieſe wieder der nächſten u. ſ. f. Da zwiſchen dem erſten und zweiten kein dritter Atom, der als Vermittler dienen könnte, aber auch der Annahme zufolge, daß der ganze Raum ſtetig erfüllt ſei, kein leerer Raum ſich vorfindet, ſo kann man dieſe Wirkungen zwiſchen nächſten Atomen als die unmittelbaren betrachten, auf welche ſich jede wie immer vermittelte transeunte Wirkſamkeit zurückführen laſſen muß, und die ſelbſt nicht mehr auf andere zurückgeführt zu werden vermag. Unmittelbares erklären zu wollen, widerſtreitet ja ſeiner eigenen Natur, widerſpricht jedem geſunden Verſtande. Im Worte ſelbſt liegt es ſchon, daß hier nichts weiter weder zerlegt noch ſelbſt wieder ermittelt werden könne; und dies und nichts anderes ſoll doch der Ausdruck: ein Ereigniß, ein Geſchehen erklären, bedeuten. Weder von der Art noch von der innern Beſchaffenheit des unmittelbaren Verkehrs läßt ſich weiter etwas mit Wahrheit ausſagen. Beide ſind ganz und vollſtändig beſtimmt, ſobald man nur den Act, deſſen Stattfinden einmal erwieſen iſt, als einen unmittelbaren erkannt und anerkannt hat. Allerdings vermögen wir ſie aus dieſem Grund weder empiriſch nachzuweiſen, ſo wenig wie die einfachen Weſen, die die Grundlage des Wirklichen wie der Erſcheinung ausmachen, noch ſind wir im Stande, ſie mit Händen zu greifen, ja nicht einmal ein Bild uns von denſelben zu entwerfen, ſo wenig als wir dies von einem einfachen Raumpunkte zu thun vermögen. Das Daſein unmittelbarer Wirkungen beruht auf einem nothwendigen reinen Vernunftſchluſſe, ſobald wir einmal der Erfahrung zufolge Wirkungen überhaupt zulaſſen. Selbſt die ſeltſame Hypotheſe, jeder mögliche phyſiſche Einfluß ſei überhaupt nur als Uebergang materieller Theilchen denkbar, und auf dieſes Uebergehen laſſe ſich jede wo und wie immer in der Welt ſtattfindende Veränderung reduciren,

kann ohne Vorausſetzung unmittelbarer Wirkungen nicht beſtehen. Denn fragen wir, was die Urſache der Ortsveränderung ſei, oder was dieſe ſelbſt wieder für Wirkungen hervorbringe, ſo muß man uns die Antwort ſchuldig bleiben, oder zugeben daß in beiden Fällen ſelbſt unmittelbares Einwirken von außen ſtattfindet. Eine Urſache der Ortsveränderung muß es ohne Zweifel geben. Iſt dieſe ſelbſt eine unmittelbare, ſo ſind wir weitern Suchens überhoben, iſt ſie eine mittelbare, ſo ſetzt ſie neuerdings eine unmittelbare voraus. Und nur die letztere iſt die wahre, eigentliche Urſache; die mittelbare Urſache iſt nur die Wirkung einer andern Urſache. Gibt es aber auch nur Ortsveränderungen in der geſchaffenen Welt, und ſollen ſie nicht zweck- und ziellos ſein, ja ſollen ſie nur zu unſerer Kenntniß überhaupt gelangen, ſo müſſen ſie ſelbſt neue Veränderungen in uns, d. i. Vorſtellungen nach ſich ziehen, und dies unmittelbar, d. i. nicht wieder durch Hilfe anderer Ortsveränderungen. Wollen wir daher nicht alles thatſächliche Einwirken kurzweg abläugnen, wollen wir nicht dem geſunden Menſchenverſtande zum Trotz behaupten, es herrſche in der geſammten Schöpfung nirgendwo ein urſächlicher Zuſammenhang unter den Weſen, ſo müſſen wir das Vorhandenſein mannigfachen unmittelbaren Einwirkens zugeſtehen, weil es ohne dieſe kein vermitteltes und überhaupt gar kein transeuntes Einwirken geben könnte. Vermitteltes fordert Unvermitteltes ſo ſtreng, wie das Zuſammengeſetzte das Einfache; jenes ohne dieſes iſt nicht denkbar, geſchweige wirklich. Dieſer Satz bedarf keines Beweiſes; er iſt an und für ſich klar. Wenn er nicht ſelten überſehen und mißverſtanden wird, ſo liegt der Grund davon vielleicht weniger in ihm, als in gewiſſen Vorurtheilen, die häufig viel mehr den Gelehrten als dem ſchlichten Verſtande geläufig ſind. So gibt es gar manche Geometer, die mit dem einfachen Punkte nicht recht umzugehen wiſſen; bald wollen ſie aus zwei oder drei ſolchen Punkten, wenn ſie dieſelben nur recht dicht an einander ſchieben, eine Linie (etwa die kleinſte gerade) erzeugen; bald ſehen ſie wohl ein, daß jede auch noch ſo kurze Linie eine unendliche Menge von Pünktchen enthalten müſſe, meinen aber wieder, daß dieſe Menge bei Linien von einer gleichen Länge auch eine gleiche ſein müſſe; Einige ſagen ſogar, die Linie, die Fläche, der Körper enthielten keine unendliche Menge von Punkten, ſondern nur eine Anzahl von Punkten, die immer noch vermehrt werden könne, oder es gebe nebſt den Punkten noch etwas Anderes, was die Linie bildet, und mehr dergleichen

Ungereimtheiten. Iſt es aber darum, weil wir den einfachen Punkt nicht wahrnehmen, weniger gewiß, daß es ſolche gebe? weniger gewiß, da es doch ein logiſcher Grund verlangt, weil Zuſammengeſetztes ohne Einfaches überhaupt gar nicht möglich iſt? Würde ein Blinder, der eine menſchliche Stimme hört, bei'm Taſten nach derſelben aber nur Tiſche, Stühle und Hausgeräth berührt, ein Recht haben zu vermuthen, es ſei kein Menſch vorhanden, obgleich er deſſen Stimme vernommen, weil er ihn bei ſeinem Herumtappen noch nicht berührt hat, ihn vielleicht gar nicht berühren kann, weil dieſer durch ein natürliches Hinderniß von ihm geſchieden iſt? Dürfen wir demnach nicht einer Folgerung, welche ſich mit Nothwendigkeit aus einem als wahr anerkannten Satz ergibt, ungeachtet wir ſie durch die Sinne nicht zu verificiren im Stande ſind, mehr und mit größerer Sicherheit Glauben ſchenken, als der Beſchränkung nicht nur unſerer äußeren Sinnesorgane, ſondern auch unſerer inneren, der Phantaſie, der Einbildungskraft, die von äußern Eindrücken der Sinnenwelt geweckt und genährt, auch nur dieſen ähnliche wieder hervorzubringen vermag? Die Erkenntniß aus Begriffen iſt wohl auch abhängig von den Täuſchungen unſerer, von den Sinnen geleiteten Urtheilskraft, von den Irrthümern und Täuſchungen unſers menſchlichen Erkennens, allein die Abfolge einzelner Wahrheiten unter einander, ihr innerer objectiver Zuſammenhang, iſt vollkommen unabhängig von dem Gedacht- oder Erkanntwerden desſelben. So ſetzt der Begriff des Zuſammengeſetzten an und für ſich den Begriff des Einfachen voraus, weil dieſer in ihm als Beſtandtheil erſcheint, ohne welchen er ſelbſt nicht ſein würde, was er iſt. Eben ſo verlangt der Satz, welcher das Daſein des Zuſammengeſetzten ausſpricht, als unabweisliche Forderung jenen, der das Daſein des Einfachen ausſpricht. Iſt der eine wahr, ſo muß es auch der andere ſein. An dem Daſein zuſammengeſetzter Dinge, Körper u. a. zweifelt aber Niemand.

Der Satz: Wo es Vermitteltes gibt, muß es Unvermitteltes geben, iſt, wie man leicht ſieht, nur eine Variation des Leibnitz'ſchen Haupt- und Fundamentalſatzes: Wo es Zuſammengeſetztes gibt, muß es Einfaches geben. Den letztern hat Leibnitz mit ſieghafter Klarheit vertheidigt und durchgefochten, und ſich mit deſſen Hilfe vom carteſianiſchen Dualismus emancipirt. Was mochte es geweſen ſein, das ihn verhinderte, ſich der zweiten folgereichen Anwendbarkeit des-

ſelben Satzes bewußt zu werden? Er, welcher das Daſein einfacher Weſen mit ſo tiefer Ueberzeugung anerkannte, hatte den Einwand nicht zu fürchten, daß man unmittelbare Wirkungen nicht zu „denken" vermöge, was hier nichts anders hieße, als: man ſei nicht im Stande, ſich ein ſinnliches Bild, etwa wie von den materiellen Theilchen des phyſiſchen Einfluſſes, von denſelben zu entwerfen. Scheute er ſich vor der Lücke, welche das Denken hier übrig zu laſſen ſchien, indem es ſich auf ein, nicht weiter erklärbares, Unvermitteltes berief? Konnte es ihm, nachdem er das Daſein des moraliſchen Uebels als eine unausweichliche, in der Natur der Sache und einer vernünftigen Weltregierung begründete, und deshalb keineswegs mit Schmerz oder Unwillen zu ertragende Nothwendigkeit geſchildert hatte, entgehen, daß hier eine gleiche in der Natur der Sache, nicht auf der Schwäche unſers Erniſsvermögens beruhende Nothwendigkeit ſtattfinde? Konnte ihn dies bewegen, den Verſuch weiterer Erklärung aufzugeben? Schreckte es ihn, der mit der Fackel der Philoſophie in ſo viele verborgene dunkle Tiefen geleuchtet, an dieſem entſcheidenden Punkt geſtehen zu ſollen, er ſtehe an den verſchloſſenen Pforten eines „Geheimniſſes?"

Dieſes Wort iſt ſo ſchwer verpönt von der Philoſophie, die es ſich zur Aufgabe macht, Alles ergründen und Alles erklären zu können, und wird ſo häufig angewendet, daß es die Mühe lohnt zu unterſuchen, was man dabei eigentlich denke. Ein Geheimniß bedeutet immer etwas Unerklärliches, Unzugängliches, Verborgenes; aber ſchon dieſe Worte weiſen darauf hin, es betreffe nur das Verhältniß irgend einer Sache, einer Wahrheit, eines Ereigniſſes zu unſerer Erkenntniß oder zu unſerem Wahrnehmen und Begehren. Nur weil die Statue zu Sais wirklich vorhanden, aber für jeden Beſchauer verſchleiert war, hieß ſie ein Geheimniß. Daher kann ein Geheimniß ſich löſen, verſchwinden, wenn unſere Erkenntnißkräfte ſteigen oder günſtige Umſtände hinzukommen. Wo aber Nichts vorhanden iſt, da iſt auch von keinem Geheimniß die Rede. Ein ſolches hat nur dann ſtatt, wo ein Erkennen oder ein Erklären an ſich möglich iſt, und nur uns durch unſre mangelhafte Erkenntnißkraft oder durch Schuld ungünſtiger Umſtände unmöglich gemacht wird. Nicht das Nichtwiſſen überhaupt, ſondern nur das Nichtwiſſen Desjenigen, was an ſich wißbar iſt, iſt ein Geheimniß.

Bei den unmittelbaren Wirkungen findet in der That kein Nichtwiſſen des an ſich Wißbaren ſtatt. Sie ſind an und für ſich ihrer

Natur nach nicht weiter erklärbar, und ein jeder Verſuch, ſie auf einfachere Vorgänge zurückzuführen, müßte eine Ungereimtheit zu Tage fördern. Sie ſind weder ein Geheimniß noch eine Fiction, noch ein logiſches Unding; ſie ſind, ſobald einmal Wirkungen überhaupt angenommen werden, eine unbeſtreitbare, durch die Beſchaffenheit des Begriffs der Wirkung geforderte und gegebene Thatſache, an der ſelbſt für ein allwiſſendes Weſen Nichts zu erklären erübrigt.

Es mögen außer den genannten noch Gründe anderer Art geweſen ſein, die Leibnitz bewogen, den dieſem ſo nahe liegenden Ausweg gerade entgegengeſetzten, den Weg der präſtabilirten Harmonie einzuſchlagen, und mit ſo viel Scharfſinn und Beredſamkeit durchzuführen. Bei näherer Betrachtung ergibt es ſich, daß wenigſtens einige derſelben in dem nahen Zuſammenhang des Problems der transeunten Wirkſamkeit mit den im Raum- und Zeitbegriffe auftauchenden Verwicklungen und Schwierigkeiten gelegen haben mögen.

Die oben gegebene Auflöſung wäre völlig befriedigend, wenn es die Annahme wäre, daß es in allſeitig ſtetig erfülltem Raume Punkte gebe, welche einander die nächſten, und deren erfüllende Subſtanzen einander ebenfalls die nächſten ſind. Die unmittelbare Wirkung, die in dieſem Falle zwiſchen nächſten Subſtanzen ſtattfindet, wäre dann im eigentlichen Sinne zwar eine **actio transiens**, aber keine **actio in distans**, weil keine Diſtanz zwiſchen den Subſtanzen, die in nächſten Raumpunkten ſich befinden, eingeſchoben werden kann. Das Nebeneinanderliegen der nächſten Raumpunkte hätte etwa nach Art des Herbart'ſchen reinen Aneinander ſtatt; während dieſer aber die wechſelſeitige vollkommene Durchdringung und das völlige Ineinanderſein der einfachen Weſen zur unerläßlichen Bedingung des entſtehenden wirklichen Geſchehens macht, geht in unſerm angenommenen Falle eine wahrhaft unmittelbare übergehende Wirkſamkeit von der einen zu der außer ihr, aber zunächſt befindlichen Subſtanz vor.

Allein unglücklicher Weiſe iſt die Annahme nächſter, d. i. ſolcher Raumpunkte, zwiſchen welchen ein dritter weder möglich noch wirklich iſt, eben ſo unrichtig, wie die Annahme einander zunächſt und unmittelbar an einander befindlichen Subſtanzen.

Beide Annahmen ſind nicht gleich bedeutend. Man könnte zugegeben haben, wie es jeder Geometer thut, der die Stetigkeit des Raumes nicht läugnet, daß es keine nächſten Raumpunkte gebe, die unmittel-

baren Wirkungen ſonach nicht ſolche ſeien, welche von Subſtanzen ausgeübt werden, die ſich in nächſten Raumpunkten befinden: dennoch könnte man behaupten wollen, es ließen ſich Subſtanzen aufweiſen, die zwiſchen ſich nur leeren Raum und keine mittleren Subſtanzen haben. Im erſten Fall fände blos eine **actio transiens**, im letztern eine eigentliche **actio in distans** ſtatt, und jene Subſtanzen wirkten unmittelbar aufeinander, zwiſchen welchen es keine gibt, die einer von beiden näher wäre, als ſie es ſelbſt einander ſind. Dies hieße aber ſo viel, es gebe leeren Raum, der Raum ſei nicht ſtetig erfüllt. Wir wollen verſuchen, zu zeigen, daß die eine Annahme ſo irrig ſei, wie die andere.

Da mit dieſen beiden Sätzen das ganze frühere Raiſonnement zu fallen ſcheint, ſo iſt es nöthig, ſie ausführlich zu prüfen. Was den erſtern betrifft, der ſich auf die Vorausſetzung ſtützt, es gebe im Raum nächſte Punkte, ſo vergleichen wir, was Herbart's Synechologie darüber enthält. Dieſe betrachtet die Linie anfangs ſo gut wie der Geometer als Continuum und ſtößt auf den Satz, der auch der Antinomie der Materie zu Grunde liegt: die Linie iſt unendlich (ohne Ende) theilbar, und: ſie iſt nicht unendlich theilbar. Beide Sätze ſind in einem gewiſſen Sinne, der aber bei jedem ein anderer iſt, wahr, wäre dieſer Sinn nicht bei jedem ein anderer, ſo müßte einer der beiden Sätze nothwendig falſch ſein. Verſuchen wir z. B. die Linie **AB** durch Anwendung gewiſſer, immer kleiner anzunehmender Maßeinheiten zu theilen, ſo gelangen wir niemals an's Ende. Andrerſeits wiſſen wir, die Linie ſei ein Zuſammengeſetztes; ein ſolches könne aber nicht beſtehen ohne einfache Theile; dergleichen muß daher auch die Linie beſitzen, zu welchen wir jedoch durch fortgeſetzte Theilung niemals gelangen. Warum? weil wir das Einfache überhaupt nur zu denken, aber weder anzuſchauen und empiriſch zu erreichen, noch im Bilde feſtzuhalten vermögen. Soll die Linie daher einfache letzte Theile wirklich enthalten, dabei aber dennoch unendlich theilbar heißen, ſo kann dies letztere nur in Bezug auf die von uns wirklich verſuchte und fortgeſetzte Theilung der Fall ſein. Eine ſolche wirkliche Theilung kann aber nur etwa bei materiellen Linien ſtattfinden. Bei dieſen jedoch gelangen wir ſehr bald an's Ende, weil uns keine Mittel weiter zu Gebote ſtehen, die Theilung fortzuſetzen. Dagegen hat jede Linie, unabhängig von uns und unſerer wirklichen Theilung an und für ſich einfache, für uns unerreichbare letzte Theile, ſchon deshalb, weil ſie ihrer Erklärung nach

ein Ausgedehntes, alſo Zuſammengeſetztes ſein muß und jeder ihrer Punkte, anzufangen von einer gewiſſen Entfernung für alle kleineren abwärts, gewiſſe Nachbarn hat, woraus die unendliche Menge ihrer Punkte von ſelbſt folgt.

Es frägt ſich, von welcher Art ſind nun dieſe einfachen letzten, ſelbſt theilloſen Theile? Noch immer wiederholen einige Geometer den Satz: die Linie ſei in's Unendliche aus Linien zuſammengeſetzt. Dieſer iſt nur richtig, wenn man ihn ſo verſteht, daß es zu jeder auch noch ſo großen Anzahl von Linien, aus denen wir uns jede Linie, ſo klein ſie wäre, zuſammengeſetzt denken, noch eine größere gibt. Unrichtig aber iſt er, wenn er entweder ſo viel heißt, die Linie habe keine einfachen Theile, oder ihre einfachen Theile ſeien wieder Linien. Es iſt wahr, daß wir durch fortgeſetzte Theilung der Linie immer nur wieder zu Linien gelangen; es iſt aber auch eben ſo wahr, daß jede Linie einfache Theile haben müſſe, weil ſie ein Zuſammengeſetztes iſt. Dieſe einfachen Theile können nun ſelbſt nicht wieder Linien ſein, weil ſie ſonſt ſelbſt Ausgedehnte wären und aufhörten, ihre Bezeichnung zu verdienen. Sie ſind eben nichts als einfache Theile und führen als ſolche den Namen: Punkte.

Es frägt ſich ferner, ob es dieſer Punkte in jeder (begrenzten oder unbegrenzten) Linie eine endliche oder unendliche Menge gebe? Sind ihrer nur endlich viele, ſo tritt der Satz der alten Metaphyſik in ſein Recht: **extensio linearum pendet a numero punctorum.** Dennoch iſt eine Linie ſchon größer als eine andere, ſobald ſie nur um einen einzigen Punkt mehr beſitzt, als dieſe. Allein eine Linie hat eine gewiſſe Ausdehnung; ein Punkt als einfacher Raumtheil hat keine Ausdehnung. Wird nun eine Ausdehnung, die um eine Null der Ausdehnung vermehrt worden, wohl größer heißen dürfen, als ſie früher war? Den citirten Satz Wolff's und Baumgarten's erklärt auch Herbart, freilich blos in Bezug auf die „ſtarre Linie," für den ſeinigen und nimmt an, die Linie im intelligiblen Raum beſtehe aus einer blos endlichen Anzahl reiner Aneinander. Und Fiſcher behauptet geradezu, zwei Punkte, deren Entfernung = o, müßten nicht in einander, ſondern könnten ganz wohl an einander gedacht werden. Denn nur für die Anſchauung ſeien zwei Punkte, deren Entfernung = o, ein Punkt, alſo in einander. Daß ſie aber auch an einander gedacht werden könnten, und in manchen Fällen müſſen, laſſe ſich außer Zweifel

setzen *). Daß sie so gedacht werden können, bewies der Verf. selbst, indem er die Stelle niederschrieb, damit mußte er aber noch keineswegs etwas Wahres gedacht haben **). Es läßt sich vielmehr ganz streng beweisen, daß zwei Punkte einander nie und nirgendwo so nahe sein können, daß nicht noch ein dritter zwischen ihnen Raum fände.

Besteht aber die Linie nicht aus einer endlichen Anzahl von Punkten, so kann sie nur aus einer unendlichen bestehen. Jede begrenzte Linie, z. B. AB, die eine bestimmte endliche Länge, etwa die eines Zolles hat, erscheint daher in einer Hinsicht endlich, in einer andern unendlich; jenes in Bezug auf den Abstand ihrer Grenzpunkte von einander, dieses in Bezug auf die Anzahl der Punkte, welche sie enthält. Denkt man sich vollends den Raum stetig erfüllt, so nimmt jede in noch so enge Grenzen eingeschlossene Linie eine unendliche Menge von einfachen Wesen auf, weil keiner ihrer unendlich vielen Punkte unbesetzt bleiben darf. Um die hier sich häufenden scheinbaren Schwierigkeiten auf einen klaren Ausdruck zu bringen, betrachten wir nachstehendes Problem:

Nehmen wir ein Dreieck ABC, dessen Scheitel in B, dessen Basis AC sei, und ziehen in demselben in beliebiger Entfernung die Parallele zur Grundlinie DE. Nun enthält sowohl die Grundlinie als die Parallele nach dem Frühern unendlich viele Punkte. Verbinden wir ferner jeden Punkt der AC durch eine Gerade mit dem Scheitel B, so haben alle diese Geraden einen Punkt mit der DE gemein, ohne mit einander zusammenzufallen, da sie nicht mehr als den Scheitelpunkt B mit einander gemein haben dürfen. Nehmen wir endlich AC so erfüllt an, daß sich in jedem ihrer Punkte ein einfaches Wesen befinde, und übertragen wir die im Punkte A vorhandene Monas nach D, die in C befindliche nach E, und die in jedem beliebigen zwischen A und C gelegenen Punkt $\alpha$ ruhende Monas nach dem Durchschnittspunkt $\beta$ der Linie B$\alpha$

*) Versuch einer logischen Analyse des Begriffs vom Unendlichen. (Vgl. Hartenst. Met. S. 298.) Wahrscheinlich hat der Verf. die Berührung krummer Linien mittels ihrer Tangenten im Sinne, die so innig sein soll, daß kein dritter Punkt zwischen dem berührenden und berührten liegt. Wäre aber die Berührung nicht viel inniger, wenn der berührende und der berührte Punkt ein und derselbe, der Tangente und der krummen Linie gemeinschaftliche, Punkt wären?

**) Vgl. Trendelenburg: logische Untersuch. I. S. 157.

mit der DE, so müssen alle in AC gewesenen Monaden auch in der kleineren DE Raum haben, und da nicht zwei Monaden in einem Raumpunkte sein können, weil ihn schon Eine vollständig erfüllt, so scheint zu folgen, daß die DE eben so viel Punkte enthalten müsse wie die AC.

Nichtsdestoweniger wenn wir vom Punkte E eine Parallele EF zur DA ziehen, schneidet diese auf der Basis AC ein DE gleiches Stück AF ab, in welchem sich abermals jeder Punkt mit einem entsprechenden der DE verbunden denken läßt, so daß auch AF gleich viel Punkte wie DE zu haben scheint. Nun ist AC offenbar $= AF + FC > DE$ und das Stück FC für sich betrachtet, enthält gleichfalls eine unendliche Menge von Punkten, so daß wir erhalten

$$\infty + \infty = \infty,$$

was uns offenbar nöthigt, verschiedene Größen der Unendlichkeiten anzunehmen. Da wir nun die Basis so groß denken können, als wir nur wollen, die Parallele DE aber dem Scheitel so nahe rücken, und folglich so klein machen können, als wir nur wollen, so muß es zuletzt dahin kommen, daß dieselbe Menge einfacher Wesen, die vorher die Basis erfüllte, sich von der beträchtlich kleineren Parallele in der Nähe des Scheitels aufnehmen lassen muß, ohne daß jemals zwei einfache Wesen in denselben Punkt zusammenfallen. Diese scheinbar sich immer steigernde Widersinnigkeit bewog Herbart, zu Fictionen seine Zuflucht zu nehmen. Um Etwas, das höchstens paradox klingt, d. h. nur scheinbar widersprechend ist, weil es sich sinnlich nicht vorstellen, sondern nur mit dem Verstande erkennen läßt, nicht annehmen zu müssen, nahm er an, was ein offenbarer Widerspruch ist. Das Untheilbare Aneinander soll in ein Halbes-, Drittel- und Viertelaneinander zerlegt gedacht werden, um den sich anhäufenden Wesen Platz zu machen. Indem er so die Theilung über die von ihm festgesetzte Grenze hinaus, wenigstens in Gedanken fortsetzt, gibt er stillschweigend zu, daß die Annahme „nächster Punkte," wie sie seine starre Linie ausmachen, zur Lösung dieser und ähnlicher Schwierigkeiten nicht hinreiche*). Es bleibt daher unverwehrt, zu versuchen, ob es mit dem Gegentheil dieser Annahme besser gelingen werde. Gibt es in der That keine nächsten Punkte, sondern enthalten je zwei auch noch so nahe an einander gerückte Punkte

*) Dies erkennt auch Trendelenburg an: Log. Unt. I. S. 167.

noch einen dritten zwiſchen ſich, ſo enthält auch jede noch ſo kleine räumliche Entfernung noch eine ſchrankenloſe Unendlichkeit von Raumpunkten. Wollten wir ſtatt deſſen behaupten, beide Linien, ſowohl die größere **AC** als die kleinere **DE**, enthielten eine gleiche Unendlichkeit von Punkten, ſo würden wir eine ganz unberechtigte Behauptung aufſtellen, weil wir blos aus dem Umſtande, daß zwei Mengen in einem ſolchen Verhältniß ſtehen, daß wir verfahrend nach einer gewiſſen Regel mit jedem Gliede der Einen ein und nur eines der Andern und mit jedem Gliede der Andern ein und nur eines der Erſtern zu einem Paare vereinigen können, mit dem Erfolge, daß kein Glied der einen oder der andern Menge mehrmal genommen, auch keines überſprungen wird — weil wir aus dieſem Umſtande noch gar nicht **berechtigt** ſind zu behaupten, daß beide Mengen einander gleich ſeien, ſobald ſie unendlich ſind. Ein deutliches Beiſpiel davon liefern die Reihen der natürlichen Zahlen und der nach denſelben fortlaufenden Potenzen von der Zahl 10. Wir würden daher in dieſelbe Ungereimtheit verfallen, zu welcher, wie wir ſahen, der Satz: **extensio linearum pendet a numero punctorum**, verleiten konnte. Vorſichtiger dürfen wir uns nur folgendermaßen ausdrücken: für jeden Punkt in der **AC** gibt es einen entſprechenden in der **DE**. Dawider läßt ſich nichts einwenden, weil zwiſchen je zwei Punkten eine unendliche Menge anderer noch eingeſchoben werden kann. Jede Linie daher, welche man zu theilen und deren letzte Theile man zu erreichen ſtrebt, läßt ſich mit der Reihe der natürlichen Zahlen vergleichen, von denen je zwei zwiſchen ſich eine unendliche Reihe von Brüchen haben. Jedes Paar der zunächſt ſtehenden Brüche wird unter ſich wieder durch eine unendliche Reihe von Brüchen getrennt, ſo daß das Ganze das Anſehen eines Fächerſyſtems ineinander geſchobener Unendlichkeiten gewinnt, in welchem das nachfolgende und aufwickelnde Denken zuletzt den Faden verlieren zu müſſen glaubt. Allein welcher Anhänger der ſtarren Linie würde ſich nicht ſträuben gegen die Annahme: daß durch Herausnahme eines einzigen Punktes **c** aus der Mitte der begrenzten Linie **ab**, dieſe in zwei Stücke getheilt wird, deren jedes jetzt auf der Seite gegen **c** hin **unbegrenzt** iſt, und ſich dem Orte dieſes **c** in's Unendliche nähert? Abgeſehen davon, daß er ſchon die Einſchließung unendlich vieler Raumpunkte in endliche Grenzen nicht zugeſteht, und eine Linie nicht glaubt ſummiren zu können, bevor er ſie nicht durch endliche Wiederholung des reinen Aneinander conſtruirt

hat, abgesehen davon, würde er nicht den Kopf schütteln über die Behauptung, die Linie a b, deren Grenzpunkte ich hinweggenommen, sei nun unbegrenzt und auf beiden Seiten unendlich? Er würde sich kaum von der Vorstellung losmachen können, daß nach Hinwegnahme der Grenzpunkte a und b die beiden nächsten Punkte z. B. c und d neue Grenzpunkte werden, sowie wenn man von einer Reihe Soldaten die beiden Flügelmänner wegnimmt, ihre nächsten Nebenmänner an ihre Stelle treten.

Da es in allen diesen Fällen beinahe ausschließlich darauf ankommt, ob man den Satz, es gebe nächste Raumpunkte, zwischen welchen kein dritter sei, annehme oder verwerfe: so wollen wir es jetzt versuchen, den Beweis für das Gegentheil desselben zu führen. Denn je schwieriger es dem Vorstellen wird, Unendlichkeiten, und vollends vervielfältigte Unendlichkeiten, einfache (letzte) und unendlich zahlreiche Punkte zu sondern und festzuhalten; je mehr wir geneigt sind, unsrer sinnlich-endlichen, bildergewöhnten Einbildungs- und Fassungskraft ausschließlich zu folgen und zu vertrauen: um desto wichtiger ist es, sich der aprioristischen Gründe bewußt zu werden, auf welchen ein Satz, den unsre nur Endliches umfassende Vorstellungskraft beständig zu widerlegen scheint, gefestigt ruht. Sind diese unwidersprechlich, so vermögen wir fortan, dort wenigstens wo es begreifliche Erkenntniß und strengwissenschaftliche Schärfe gilt, uns von falschen Vorspieglungen und Folgerungen, zu welchen uns fehlerhafte Einbildungen verleiten könnten, zu verwahren. Im gemeinen Leben allerdings können wir nicht verhindern, daß uns gewöhnlich Bilder unserer Phantasie mehr leiten als scharfumrissene Begriffe und daß wir, wie Leibnitz sagt, zu drei Viertheilen unsers Selbst Empiristen sind; „wir erwarten," fährt er treffend fort, „jeden Tag, daß die Sonne aufgehen werde, weil es bisher so geschehen, aber nur der Astronom kennt die vernünftigen Gründe davon."

Bevor wir aber zu unserer Darstellung des Beweises übergehen, bedarf es zunächst einer näheren Betrachtung des Begriffs der Aehnlichkeit. Aehnliche Dinge heißen im Allgemeinen und im täglichen Leben solche, die theilweise gleich, theilweise verschieden, und dabei von solcher Beschaffenheit sind, daß man sie leicht mit einander verwechselt. Der Mathematiker jedoch und also auch der Geometer bedient sich dieses Worts in einer engern Bedeutung, und bestimmt die Beschaffenhei-

ten ſelbſt genauer, die Dingen gemeinſchaftlich ſein müſſen, um in ſeinem Sinne ähnlich zu heißen. Bloß äußerliche, zufällig übereinſtimmende Beſchaffenheiten reichen dazu nicht hin. Ein Dreieck und Viereck, die beide zwei Quadratzoll Flächenraum haben, werden darum noch nicht leicht verwechſelt werden können. Dagegen werden zwei Dreiecke, deren Seiten beiderſeits unter einander ein Verhältniß wie 3:4:5 haben, mit Recht ſchon ähnlich heißen dürfen, wenn auch die Seiten des Einen 3, 4 und 5 Zoll, die des Andern nur 9, 12 und 15 Linien lang ſind. Denn das Verhältniß der Seiten unter einander, das mit ihrer Maßeinheit nichts zu thun hat, iſt dasſelbe geblieben. Von dieſer Maßeinheit, ſei ſie nun Metre, Zoll, Linie oder was immer ſonſt, iſt es ganz unmöglich, Jemand einen Begriff beizubringen, wenn ich ſie ihm nicht aufzeige, ſie ihn anſchauen laſſe, ihm einen wirklichen Maßgegenſtand, eine Elle etwa oder etwas der Art, vorweiſe. Hat er aber einmal die Anſchauung der Maßeinheit, ſo läßt ſich das Verhältniß einer gegebenen Länge zu derſelben, ohne weitere Hinweiſung auf einen beſtimmten Gegenſtand, durch bloße Worte bezeichnen. Ich ſage: dieſe Stange iſt fünf Fuß lang, und er hat die Anſchauung eines Fußes bereits gehabt, ſo weiß er, was er ſich bei fünf Fuß Länge vorzuſtellen habe. Die letztere Eigenſchaft, ſich durch bloße Worte begreiflich machen zu laſſen, ohne der Anſchauung eines beſtimmten Einzelgegenſtandes zu bedürfen, iſt das untrügliche Kennzeichen ſolcher Beſchaffenheiten, die ſich durch reine Begriffe auffaſſen laſſen. Haben nun mehrere Gegenſtände alle innern, durch bloße Begriffe ohne irgend eine Anſchauung, ausdrückbare Beſchaffenheiten gemein, wie oben die Dreiecke das Verhältniß ihrer Seiten unter einander, ſo heißen ſie mathematiſch-ähnliche Gegenſtände.

Iſt dies richtig, ſo heißt es auch ſoviel: Sobald zwei Gegenſtände im mathematiſchen Sinn, in welchem wir für jetzt das Wort fortwährend gebrauchen wollen, ähnlich ſind, müſſen alle innern, durch Begriffe (ohne Zuziehung einer Anſchauung) auffaßbare Beſchaffenheiten bei beiden dieſelben ſein, und ſie laſſen ſich nur durch unmittelbare Anſchauung oder durch ihre äußern Beſchaffenheiten, d. i. durch ihre Verhältniſſe zu beſtimmten äußern durch Anſchauung gegebenen Gegenſtänden, von einander unterſcheiden.

Der Sinn, in welchem hier die Worte Anſchauung und Begriff genommen werden, tritt wohl ſchon aus den angeführten Beiſpielen hin-

länglich hervor, dennoch wird es nicht überflüssig sein, besonders über das Erstere, welches seit Kant in so vielfacher Bedeutung Anwendung gefunden hat, etwas beizufügen. Die Art, wie man das Wort Anschauung gewöhnlich gebraucht, wenn man Vorstellungen, wie: diese Rose, dieses Haus u. dgl. dadurch bezeichnet, läßt eine dreifache Auslegung zu; man kann bald nur das Wort: dieses, bald: Rose, Haus ꝛc., bald beide zusammen genommen hervorgehoben wissen wollen. Die zweite Auslegung bezeichnet, wie Jedermann zugibt, keine bloße Anschauung eines einzelnen individuellen Gegenstandes, sondern in der That einen Gemeinbegriff, der viele Gegenstände, die Rosen, Häuser u. s. w. sind, umfaßt. Von diesen vielen Gegenständen, die unter denselben Begriff fallen, wollen wir aber zuweilen Einen ausscheiden, indem wir sagen, daß wir ihn anschauen; dazu bedienen wir uns des Demonstrativs: diese Rose (und keine andere), dieses Haus, u. s. w. Nach dieser (der ersten) Auslegung wollen wir mit den beigefügten Worten: Rose, Baum, Haus nur andeuten, daß dieser Gegenstand, den wir so eben anschauen, unter den Begriff: Rose, Baum u. s. w. gehört. Der Accent ruht daher auf dem Dies, welches den angeschauten Gegenstand von allen übrigen ausscheidet und als Gegenstand der Anschauung bezeichnet, gleichviel ob er Rose oder Baum oder etwas Anderes ist. Angeschaut wird daher nur das reine Dies, der einzelne Gegenstand. Die Vorstellung dieses Dies selbst ist eine einfache Vorstellung, in welcher sich weiter keine Theile unterscheiden lassen, ungeachtet ihr Gegenstand sehr zusammengesetzt sein mag. Denn es ist keineswegs nothwendig, daß die Theile des Gegenstands auch durch Theilvorstellungen in der Vorstellung desselben repräsentirt werden. So ist die Vorstellung: Uhr gewiß nicht aus den Vorstellungen der Theile einer Uhr zusammengesetzt, da diese letzteren bei verschiedenen (z. B. Wand-, Taschen-, Sonnen-, Sanduhren) sehr verschieden sind. Fände es in der That statt, so müßten auch einfache Gegenstände immer nur durch einfache Begriffe vorgestellt werden. Davon macht aber schon die Vorstellung der Gottheit eine Ausnahme. Diese als Gegenstand ist eine einfache Substanz, ihr Begriff als das Wesen, welches keinen Grund seines Daseins hat, ist zusammengesetzt. Was wir daher Anschauung nennen, ist in der That eine einfache Einzelvorstellung. Daraus folgt schon, daß nicht zwei Anschauungen einige Theile gemein, andere verschiedenartig besitzen können, daß mithin je

zwei Anſchauungen, entweder ein und dieſelbe, oder in Folge verſchiedener ſubjectiver Auffaſſung völlig disparat ſein müſſen; daß ferner die Zuſätze: Roſe, Baum u. ſ. w. nur hinzugefügt werden, um die Gattung zu bezeichnen, welcher der Gegenſtand des „Dies" angehört, und ein Dies vom andern für die Mittheilung möglichſt zu unterſcheiden. Denn ein einzelnes Dies läßt ſich, genau ſo wie es vorgeſtellt worden, gar nicht mittheilen, außer durch Hinweiſung auf den Gegenſtand ſelbſt, durch welchen es erzeugt worden, und ſogar die Anſchauungen desſelben Gegenſtandes werden, in verſchiedenen Seelen und unter verſchiedenen Umſtänden empfangen, einander nicht völlig gleich ſein. Daher die Verſchiedenheit der ſogenannten ſinnlichen Begriffe, eigentlich der in verſchiedenen Individuen aus der Erſcheinung abſtrahirten ſinnlichen Bilder; die Erfahrung, daß verſchiedene Menſchen bei denſelben Worten Verſchiedenes denken u. dgl. m.

Anſchauungen heißen ſonach einfache Einzelvorſtellungen, welche unter der Form: Dies auftreten. Beide Merkmale ſind nothwendig, denn es gibt einfache Vorſtellungen, die nicht Einzelvorſtellungen ſind, und Einzelvorſtellungen, die nicht einfach ſind. Von der erſten Art ſind z. B. die Begriffe: Grund, Folge, Urſache, Wirkung u. A. die einfach ſind, welchen aber viele, theils wirkliche Gegenſtände, theils bloße Sätze an ſich unterſtehen. Von der letztern Art iſt, wie ſchon erwähnt, der Begriff der unbedingten, grundloſen Subſtanz, welche nur einen einzigen Gegenſtand — die Gottheit — hat. Weder eine Vorſtellung der erſtern noch der letztern Art iſt eine Anſchauung, ſondern ſie ſind Begriffe. Begriffe heißen im Allgemeinen alle unſere Vorſtellungen, welche nicht Anſchauungen, alſo alle, welche zuſammengeſetzt ſind oder mehrere Gegenſtände haben. Nach den Beſtandtheilen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, zerfallen ſie ſelbſt wieder in gemiſchte und in reine Begriffe. Erſtere ſind ſolche, welche in ihren nähern oder entferntern Beſtandtheilen Anſchauungen enthalten; letztere ſolche, welche entweder einfach oder doch aus durchgehends reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind. Von der letzten Art ſind die meiſten mathematiſchen. Um daher einen reinen Begriff zu erklären, bedarf es durchaus keiner Hinweiſung auf eine Anſchauung, oder überhaupt auf Etwas, welches ſich nicht mittels bloßer Worte, ohne Vorzeigung eines beſtimmten Gegenſtandes, mittheilen und begreiflich machen ließe. Sätze, die aus reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind, führen den Namen: Begriffsſätze;

alle jene, in welchen als näherer oder entfernterer Beſtandtheil eine Anſchauung Platz greift, gehören zu den Erfahrungsſätzen. Unter den Begriffsſätzen kann es nun, wie begreiflich, auch ſolche geben, die aus durchgehends einfachen Begriffen zuſammengeſetzt ſind. Dieſe, als die einfachſten, werden ſich am beſten zu Grundſätzen und Anfangsſätzen eines wiſſenſchaftlichen Lehrgebäudes eignen; in welchem es ohnedies der wiſſenſchaftliche Gang erfordert, vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten fortzuſchreiten. Wie folgenreich dieſe Begriffsbeſtimmungen auch für die Geometrie ſind, davon gibt ihre Anwendung auf den Begriff der Aehnlichkeit, und deſſen hinwieder auf den vorliegenden Fall, ein Beiſpiel, das anſchaulich genug iſt.

Es iſt von ſelbſt klar, daß reine Begriffe und reine Anſchauungen völlig incommenſurabel ſind, und weder jene aus dieſen, noch dieſe aus jenen ſich bilden können. Daraus folgt, daß Wahrheiten, welche aus bloßen reinen Begriffen zuſammengeſetzt ſind, nur wieder aus eben ſolchen Wahrheiten objectiv abgeleitet werden können, und eben ſo, daß ſich in Folgerungen aus gemiſchten, d. i. aus Anſchauungen und Begriffen beſtehenden Sätzen wieder Anſchauungen vorfinden müſſen.

Wenden wir dies auf das Verhältniß zwiſchen den zeitlichen und räumlichen Beſtimmungen der Dinge an. Beide verhalten ſich zu einander wie Grund und Folge, ſo daß jene die Bedingung abgeben, daß in dieſen eine Veränderung eintrete, weil eine jede Veränderung Zeit bedarf. Man kann daher die letztern aus den erſtern ableiten, und aus dem unmittelbar Vorhergehenden folgt, daß ſobald ſich in den zeitlichen Beſtimmungen (dem Grunde) etwas vorfindet, was nicht durch reine Begriffe, ſondern nur durch Anſchauungen im vorerwähnten Sinn ausgedrückt werden kann, dieſem ähnliche, nur durch Anſchauungen beſtimmbare Umſtände in der vollſtändigen räumlichen Folge entſprechen müſſen. Eine ſolche ausſchließlich durch reine Begriffe nicht darſtellbare Zeitbeſtimmung iſt z. B. die Beſtimmung eines einzelnen Zeitpunktes. Sie läßt ſich nicht anders erreichen, als durch Angabe eines in dieſem Zeitmomente eben vorhandenen Zuſtandes, d. i. durch Angabe eines Dies, einer Anſchauung. Nicht weniger unbeſtimmbar durch reine Begriffe iſt auch die abſolute Entfernung zweier Raumpunkte von einander. Eine ſolche iſt nur durch Vergleichung mit einer einmal als gegeben angenommenen, z. B. der Dauer des Pendelſchwungs einer Secundenuhr möglich. Die Dauer eines Pendelſchlags aber wird nur durch Anſchauung

gegeben. Die Angabe der Entfernung jedoch, die irgend ein Zeitpunkt von einem als fix betrachtet gegebenen hat, würde noch nicht hinreichen, denſelben vollſtändig zu beſtimmen. Denn da die Zeit Ausdehnung beſitzt, ſo würde es jederzeit zwei Punkte auf den entgegengeſetzten Seiten des fixen geben, welche von dem letztern gleiche Entfernung hätten. Um auch dieſe Zweideutigkeit aufzuheben, muß die Angabe noch hinzukommen, ob der zu beſtimmende Zeitpunkt früher oder ſpäter als der fixe zu ſuchen ſei. Auch dieſer Umſtand läßt ſich nicht anders, als durch Anſchauung beſtimmen, etwa dadurch, daß wir in dem Momente, da wir die Vorſtellung a haben, uns erinnern, auch die ähnliche α ſchon gehabt zu haben, was daher nothwendig in einem vorhergehenden Zeitpunkte geſchehen ſein muß. Die genannten drei Angaben reichen jedoch hin, jeden beliebigen Punkt in der Zeit vollſtändig zu beſtimmen. Den Beweis davon liefert die Chronologie, die mittels der Anſchauung, z. B. der Geburt des Heilands, einen fixen Punkt beſtimmt; durch die Anſchauung z. B. des ſcheinbaren Sonnen- und wahren Erdenlaufs die Zeitdauer eines Jahres mißt, und nun jeden andern Punkt in der Zeit durch das Verhältniß ſeiner Entfernung von dem fixen Punkt zu der Länge eines Jahres und durch den Umſtand beſtimmt, ob dieſer Zeitpunkt früher oder ſpäter als der Zeitpunkt der Geburt Chriſti falle.

Verhalten ſich nun die Raumbeſtimmungen zu den Zeitbeſtimmungen wie Folgen, ſo muß es auch in ihnen Umſtände geben, die ſich nur mittels Anſchauungen beſtimmen laſſen; es können ihrer aber zugleich auch nicht mehrere ſein, als die Zeitbeſtimmungen enthalten. Dennoch reichen bei ihnen nicht *ein* fixer Punkt, *eine* gegebene Entfernung und das Früher- oder Späterſein des Punktes zu, ſondern es müſſen, um jeden beliebigen Punkt durch Hilfe reiner Begriffe ſeiner Lage nach vollſtändig feſtzuſtellen, wenigſtens vier Punkte im Raum durch Anſchauung gegeben ſein. Denn da Raumbeſtimmungen erſt dann eintreten, wenn ein Veränderwerden oder Verändern der Subſtanzen vorausgeſetzt wird, dazu aber wenigſtens zwei Subſtanzen, alſo auch zwei Orte erfordert werden, ſo haben wir ſtatt des *einen* fixen Zeitpunkts gleich ein *Syſtem zweier* Punkte, von denen jeder ſich eben ſo wenig wie ein einzelner Zeitpunkt anders als durch die *Anſchauung*, die ſich auf die gerade in demſelben vorhandenen Subſtanzen bezieht, beſtimmen läßt. Daraus folgt ſogleich, daß alle Syſteme zweier Punkte, weil ſie nur durch Anſchauung gegeben, alſo nur durch ſolche unter-

ſcheidbar ſind, daher alle innern durch reine Begriffe darſtellbaren Beſchaffenheiten gemein haben müſſen, einander ähnlich ſein werden.

Die beiden fernern begrifflichen Unbeſtimmtheiten in der Zeit führen eben ſo viele weitere im Raume herbei. Soll aus dem Wirken der beiden Subſtanzen irgend eine Veränderung, z. B. Ortsveränderung, hervorgehen, ſo iſt dazu wenigſtens noch ein Ort erforderlich, der zu den beiden erſten hinzukommt. Der durch Begriffe nicht beſtimmbaren Entfernung zwiſchen zwei Zeitpunkten entſpricht daher die begriffliche Unbeſtimmbarkeit dreier Orte im Raum. An die Stelle der dritten Unbeſtimmtheit in der Zeit, des Früher- oder Späterſeins, tritt im Raum noch die Annahme eines vierten Ortes, deſſen Lage gegen die drei andern nicht durch reine Begriffe beſtimmt werden kann. Sind dieſe vier Punkte, welche den Coordinaten des Punktes nach den drei Dimenſionen des Raumes entſprechen, durch Anſchauung gegeben, ſo läßt ſich, wie bekannt, jeder andere Punkt im Raume durch ſeine bloßen Verhältniſſe zu den gegebenen Stücken vollſtändig beſtimmen.

Mit Hilfe des Vorhergehenden reducirt ſich unſere Aufgabe, die Unmöglichkeit nächſter Raumpunkte zu erweiſen, auf einen ganz ſpeciellen Fall. Gelingt es nur von irgend einem beſtimmten Syſtem zweier Raumpunkte mittels reiner Begriffe nachzuweiſen, daß beide einen dritten zwiſchen ſich haben, ſo gilt das Gleiche von allen Syſtemen zweier Punkte, weil alle einander ähnlich ſind und dieſelben innern Beſchaffenheiten beſitzen. Es handelt ſich ſonach nur darum, nichts einzumengen, was nicht durch reine Begriffe ausdrückbar iſt, natürlich mit Ausnahme der vier aus der Natur der räumlichen Beſtimmungen folgenden Unbeſtimmtheiten. Wenn wir uns daher in der folgenden Deduction der Buchſtaben zur Bezeichnung gewiſſer Punkte bedienen, ſo geſchieht dies nur der Abkürzung wegen. Es ſind keineswegs innerlich verſchiedene, ſondern Punkte und Entfernungen von der Art, daß ihnen auch beliebige andere ſubſtituirt werden können, ſobald ſie nur dasſelbe Verhältniß unter einander haben.

Nehmen wir daher von einem beliebigen Punkte O zwei Richtungen ausgehend an in ſolcher Weiſe, daß zwei in denſelben liegende (beliebige) von einander verſchiedene Punkte M und N eine Entfernung von einander haben, welche der Summe ihrer Entfernungen vom gemeinſchaftlichen Ausgangspunkte O der Richtungen gleich iſt, ſo daß

$$MO + ON = MN,$$

ſo heißen die Richtungen OM und ON entgegengeſetzt, und die Punkte M und N ſelbſt auf entgegengeſetzten Seiten des Punktes O liegend. Ein Punkt aber, der ſo gelegen iſt, daß man ausgehend von ihm nach zwei entgegengeſetzten Richtungen, in der einen derſelben zum Punkte M, in der andern zum Punkte N gelangt, heißt zwiſchen dieſen Punkten M und N gelegen.

Wir haben daher ſogleich an dem eben conſtruirten Syſtem der beiden Punkte M und N ein Syſtem zweier Punkte, welche einen dritten zwiſchen ſich beſitzen. Und da nach dem Vorhergehenden jedes Syſtem zweier Punkte jedem andern eben ſolchen ähnlich iſt, ſo folgt, daß die Beſchaffenheit, welche ſich mittels reiner Begriffe ausdrücken läßt, wie folgt: „Jedes Syſtem zweier Punkte beſitzt einen dritten ſo gelegenen, daß man in zwei von demſelben ausgehenden entgegengeſetzten Richtungen fortſchreitend, in der einen nach dem einen, in der andern nach dem zweiten Punkte gelangt," jedem Syſtem zweier Punkte zukomme, oder daß je zwei Punkte einen dritten zwiſchen ſich haben, oder daß nicht zwei Punkte einander die nächſten ſein können.

Dieſer Beweisführung läßt ſich wenigſtens nicht vorwerfen, was die Gegner gern thun, daß der Begriff einer jedesmaligen Entfernung je zweier Raumpunkte unter einander, der erſt erwieſen werden ſoll, ſtillſchweigend ſchon vorausgeſetzt werde. Denn bei der Annahme des Syſtems zweier Punkte iſt von der Entfernung derſelben unter einander noch gar keine Erwähnung geſchehen. Die Unbeſtimmbarkeit eines ſolchen Syſtems durch reine Begriffe, wovon einzig die Rede war, ergibt ſich aus andern Gründen, und zwar unmittelbar aus der Unbeſtimmbarkeit des einfachen Zeittheils durch reine Begriffe. Wir gerathen daher gar nicht in die Nothwendigkeit, ein reines Aneinander, eine Null der Entfernung erſt hinwegzuräumen, weil wir die Frage nach der Entfernung völlig bei Seite liegen laſſen. Die Kraft des Beweiſes ſtützt ſich vielmehr lediglich auf den Begriff der Aehnlichkeit, mit deſſen Hilfe, was von einem Syſtem zweier Punkte durch den Augenſchein als giltig erwieſen worden, auf alle Syſteme dieſer Art ausgedehnt wird. Als directe Folgerungen fließen hieraus die Sätze: daß zwiſchen zwei Punkten eine Entfernung ſtatthaben müſſe, weil je zwei einen mittlern zwiſchen ſich beſitzen, und eben ſo: daß alle Entfernungen einander ähnlich ſein müſſen, weil es ſämmtlich Syſteme zweier Punkte ſind, zu deren innern Beſchaffenheiten die Entfernung gehört.

Nicht so streng direct, wie der eben angeführte, aber doch mit hinreichender Gewißheit, läßt sich behufs der Widerlegung der zweiten Auslegungsweise unmittelbarer Wirkungen als Wirkungen nächster Substanzen, zwischen welchen sich leerer Raum befindet, der Beweis für die stetige Erfüllung des Raumes führen. Allerdings würde diese unmittelbar eine Folge der Existenz des allervollkommensten Wesens sein, dessen Eigenschaften es verlangen, daß es, um dem obersten Sittengesetze zu genügen, so viele Wesen zur Glückseligkeit geschaffen habe, als nur überhaupt an sich möglich war. Ihre Möglichkeiten zu existiren, sind die Orte, an welchen sie existiren. Bliebe einer derselben unerfüllt, so ginge auch die Möglichkeit eines der Glückseligkeit fähigen Wesens nicht in Wirklichkeit über.

Wenn man diesen Beweis vermeiden will, weil er sich, wie man glauben könnte, auf theoretisch nicht streng genug erweisbare Sätze stützt, so liefert uns derselbe Begriff der Aehnlichkeit, der in der Geometrie von der folgenreichsten Verwendbarkeit ist, sogleich Mittel zu einem andern. Nach dem oben Erwähnten besitzt jedes System zweier Punkte eine Entfernung und sind alle Entfernungen einander ähnlich. Sind aber alle Systeme zweier Punkte einander ähnlich, so sind es auch alle einzelnen Punkte des Raums. Denn wären diese es nicht, so wäre die innere Verschiedenheit der Punkte, aus welchen das System besteht, auch eine innere Verschiedenheit der Systeme zweier Punkte selbst, und daher keineswegs die letztern sämmtlich unter einander ähnlich.

Die Aehnlichkeit aller einfachen Raumpunkte hat zur Folge, daß sich kein innerer, in dem Wesen irgend eines Punkts liegender Grund auffinden läßt, warum er weniger als ein anderer geeignet sein sollte, zum Ort eines einfachen Wesens zu dienen. Es läßt sich daher durchaus kein Grund aus reinen Begriffen namhaft machen, warum, wenn gewisse Punkte erfüllt sind, nicht alle erfüllt sein sollen. Daß aber wenigstens einige Punkte erfüllt seien, daran können wir um so weniger zweifeln, als ja wenigstens unser eigenes Ich, unsre eigene Seele irgend einen Ort im Raume einnimmt*). Dem Gegner der stetigen Raum-

*) Kant in den Träumen eines Geisterſehers (S. W. v. Rosenkranz VII.) läugnet zwar, daß ein geistiges Wesen einen Raum zu erfüllen vermöge, gibt aber zu, daß materielle einfache Wesen einen Punkt im Raume erfüllen. „Wesen (S. 38), welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an

erfüllung bleibt die Laſt des Beweiſes vorbehalten, daß es einen Grund gebe, um deswillen nicht alle Orte des Raumes gleichgut zur Aufnahme

---

ſich haben, werden, ſo viel man deren vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen .... es ſind immaterielle Weſen, und wenn ſie Vernunft haben, Geiſter. Denn,» fährt er fort, »eine Maſſe, die einen Kubikfuß ausfüllt, wird Niemand einen Geiſt, ſondern Materie nennen. Füge ich nun einen Geiſt hinzu, ſo muß entweder ein einfaches Theilchen jener Maſſe austreten, damit der Geiſt Platz habe, oder der Letztere darf gar keinen Raum darin einnehmen. Im erſtern Fall muß bei Hinzuthat eines zweiten Geiſtes ein zweites Maſſentheilchen den Raum verlaſſen, ein drittes eben ſo, und ſo geht es fort, bis zuletzt ein Klumpen von Geiſtern da iſt, eben ſo undurchdringlich, wie vorher die Materie, und daher von ihr ganz und gar nicht verſchieden, was man kaum zugeben wird. Bedarf der Geiſt aber keinen Platz, ſo iſt er auch immateriell und erfüllt keinen Raum.» Ob übrigens Weſen letzterer Art möglich ſeien, läßt Kant dahingeſtellt. Wenn aber der Satz richtig iſt, daß zwei Punkte einander niemals die nächſten ſein können, ſo iſt das obige Raiſonnement ſchon deshalb außer Giltigkeit, weil gar keine Nothwendigkeit vorhanden iſt, daß wo der Geiſt eintritt, ein einfaches materielles Weſen deshalb hinaus müßte, ſelbſt wenn der Geiſt einen Ort, wie ein materielles Weſen ausfüllte. Dies Ausfüllen iſt aber doch ſowohl vom Geiſte, als von der materiellen Einheit, welcher letztern es Kant ſelbſt zugeſteht, nur bildlich zu verſtehen. Gewöhnlich braucht man dieſes Wort, um damit das Erfüllen eines Raumes anzudeuten, der bereits eine gewiſſe Ausdehnung hat. Ein einfacher Raumtheil, dergleichen der Ort der »materiellen Einheit» ſo gut, wie der des Geiſtes ſein muß, hat keine Ausdehnung. Er iſt nichts, als der Grund, welcher zur Erklärung dient, warum ein einfaches veränderliches Weſen binnen gewiſſer Zeit gerade dieſe und keine andern Veränderungen theils erleidet, theils ausübt. Ein Grund dieſer Art muß ſowohl bei der materiellen Einheit als beim Geiſte vorhanden ſein, denn beide ſind veränderliche Weſen. Oder wäre der Geiſt als Immaterielles dies nicht? Dann müßte er unveränderlich, alſo unendlich, alſo die Gottheit ſelbſt ſein. Das ſind wenigſtens Geiſter von der Gattung unſeres Ich nicht. Warum ſollte daher der Geiſt keinen Ort einnehmen können? Ja warum ſoll er nicht eben ſo gut ſeinen Ort allein einnehmen können, wie die »materielle Einheit» thun ſoll? Warum ſoll endlich einem »Klumpen von Geiſtern,» vorausgeſetzt, daß er aus einer unendlichen Menge von Geiſtern beſteht, deren jeder nach dem Vorhergegangenen ſeinen einfachen Ort als veränderliches Weſen einnimmt, nicht Ausdehnung, Maſſenhaftigkeit, kurz jede der Eigenſchaften zukommen, welche man gewöhnlich der Materie beilegt, ohne daß dadurch die einfachen Geiſter, die ihn ausmachen, genöthigt werden, ſelbſt ausgedehnt, maſſenhaft, etwa gar zu-

einfacher Subſtanzen geſchickt ſein ſollen. Die Auffindung eines ſolchen dürfte um ſo ſchwieriger ſein, da die Möglichkeit des allſeitigen Erfülltſeins des Raumes eine abſolute, eine aus theoretiſchen Wahrheiten abfolgende iſt, und auch praktiſche oder moraliſche Gründe nicht dagegen, wohl aber unter Vorausſetzung eines vernünftigen Welturhebers, ſehr nachdrücklich dafür ſprechen. So ſehr wir daher auch der Meinung ſind, daß ſich für die Exiſtenz des vollkommenſten Weſens, welche in der frühern Faſſung des Beweiſes vorausgeſetzt wurde, die entſcheidendſten Beweiſe angeben laſſen; ſo ſollte der letztangeführte Grund ſelbſt dem Atheiſten genügen, da er einſehen muß, daß die Möglichkeit allſeitiger Raumerfüllung eine an ſich abſolut vorhandene, und nicht erſt durch die Vorausſetzung eines weiſen Welturhebers bedingte iſt. Da aber eine Möglichkeit in ihr ſelbſt oder außer ihr liegende Gründe verlangt, warum ſie nicht zur Wirklichkeit gelangt, ſo hat Jeder, der die ſtetige Raumerfüllung beſtreitet, die Verpflichtung auf ſich dergleichen nachzuweiſen. So lange dies nicht geſchehen, haben wir von unſerer Seite

---

ſammengeſetzt u. ſ. w. zu ſein? Können einem Ganzen nicht Eigenſchaften zukommen, die den Theilen fremd ſind? Wir brauchen dabei blos an ſich neutraliſirende chemiſche Verbindungen zu erinnern. Tafel in der kleinen Schrift über Kant's Verhältniß zu Swedenborg (Tübingen 1845) hat dieſe Anſichten Kant's über die Immaterialität und Unräumlichkeit der Seele erſt neuerlich wieder aufgenommen. Auch er fürchtet, daß die Erkenntniß der Gleichartigkeit zwiſchen Geiſtern und „materiellen Einheiten," die ja doch auch nichts weiter ſein können, als einfache Subſtanzen zum »Materialismus» führe. Richtiger wäre es vielleicht: zum Spiritualismus, denn ſie vergeiſtigt auch die Elemente der Materie, ſtatt die Geiſter zur Materie herabzuſetzen. Zwiſchen geiſtigen und materiellen Einheiten kann keine andere als eine bloße Gradverſchiedenheit ſtatthaben. Die Annahme eines ſpecifiſchen Unterſchieds Beider in Betreff ihrer innern Beſchaffenheit ſowohl als ihrer räumlichen Verhältniſſe führt auf ſo ſeltſame Annahmen, wie Tafel's (nach Herbart's Vorgang) gemachte Vorausſetzung eines doppelten Raumes. Die immateriellen Weſen ſollen außerhalb des Raumes ſein, und doch in Verhältniſſen, die unter ſich »Figuren, Geſtalten» und „räumliche Formen» bilden. Sie befinden ſich in einem Analogon des Raumes, der keiner iſt, und doch wie ein ſolcher ausſieht. Wie dadurch Raum und Zeit zu bloßen, die Dinge ſelbſt nichts angehenden Denkformen werden, haben wir oben ſchon in dem Abſchnitt über die Selbſterhaltung zu zeigen verſucht.

keinen Grund, von der Annahme der allſeitigen Erfüllung des Raumes abzugehen. Kann die letztere daher auch nicht für eine direct bewieſene gelten, ſo gründet ſie ſich doch auf als wahr anerkannte, rein aprioriſche Sätze, die widerlegt ſein wollen, eh' ſie ſelbſt verworfen werden kann.

Stehen nun die zwei Sätze: je zwei Punkte haben einen dritten zwiſchen ſich, und: der Raum iſt allſeitig ſtetig erfüllt, aprioriſch feſt; ſo beruht auf ihnen auch die Löſung der vorangeführten Schwierigkeiten. Es darf nicht mehr befremden, daß wir durch wirkliche Theilung nimmermehr zu Punkten gelangen, welche ſo beſchaffen wären, daß wir die Linie durch deren Aneinanderlegung (!) zu conſtruiren vermöchten, weil ſolche nächſte Punkte an ſich unmöglich ſind. Wir dürfen nicht mehr daran zweifeln, daß dieſelben Atome, die bisher in unendlicher Menge und ſtetigem Zuſammenhang einen weiter ausgedehnten Raum erfüllten, auch in einem viel enger begrenzten Raume Platz finden können, welchen ſie gleichfalls ſtetig erfüllen. In allen dieſen Fällen iſt es der Umſtand, daß zwiſchen je zwei Raumpunkten noch ein dritter und dies fortgeſetzt, eine ganze unendliche Menge von Orten liege, der unſere Bedenklichkeiten behebt; aber aufgeben müſſen wir es desungeachtet aus demſelben Grunde, zuſammengeſetzte Raumdinge und den Raum ſelbſt etwa auf ähnliche Weiſe aus ihren einfachen Beſtandtheilen Stück für Stück zuſammenſetzen und conſtruiren zu wollen, wie man Sandkörner zu einem Haufen zuſammenträgt.

Um dieſes Conſtruiren handelt es ſich aber auch gar nicht, ſondern um die Erkenntniß und den Beweis gewiſſer Wahrheiten. Sind dieſe einmal außer Zweifel geſetzt, welches bei Erfahrungsſätzen durch die Erfahrung ſelbſt und den Augenſchein, bei Begriffsſätzen aber wieder nur durch bereits anerkannte Begriffswahrheiten möglich iſt; widerſprechen ſie alſo keiner reinen Begriffswahrheit, ſondern folgen vielmehr aus einer oder mehreren ſolchen: ſo beſitzen auch ihre Gegenſtände die Beſchaffenheiten, welche ſie von ihnen ausſagen, mit Nothwendigkeit, und wir können deſſen gewiß ſein, ſelbſt wenn wir ſie an den Dingen nicht empiriſch nachzuweiſen vermögen. Eine ganz andere Frage iſt es, ob wir von dieſen Beſchaffenheiten der Dinge uns mittels unſerer Einbildungskraft ein wie immer vollſtändiges „Bild" zu entwerfen im Stande ſeien, und dieſe wird ſich in ſehr vielen Fällen verneinen laſſen. Vom Einfachen, vom Unendlichen vermag ſich das Denken wohl einen Be-

griff, die Einbildungskraft aber kein Bild zu machen. Darum wäre es gleichwohl irrig, zu sagen, daß wir die Begriffe des Einfachen und Unendlichen nicht hätten. Haben wir sie nicht, indem wir davon sprechen? Sagen wir nicht sogar von den Gegenständen, den einfachen sowohl als den unendlichen, manche unbezweifelte Beschaffenheit aus, ohne sie sinnlich wahrnehmen zu können, z. B. gleich, daß wir uns von den erstern kein Bild zu machen im Stande sind, oder daß wir mit der Zählung des letztern niemals fertig werden u. s. w.? Sagt man also wohl mit Recht, man könne diese Begriffe nicht denken, und die Schwierigkeiten der Raumconstruction seien deshalb unauflöslich und die Stetigkeit des Raumes, die sich aus streng aprioriſchen Gründen darthun läßt, selbst verwerflich, weil ihr die construirende Einbildungskraft nicht zu folgen vermag? Gesteht doch selbst Fischer, obgleich er für seine Person nicht weniger dagegen handelt: „Diejenigen, deren wissenschaftliche Beschäftigung ganz im Gebiete der Anschaulichkeit liegt, glauben Mangel an Deutlichkeit und Befriedigung des Verstandes zu finden, wo sie die Anschaulichkeit vermissen. Aber Deutlichkeit ist Sache des Verstandes, nicht des Anschauungsvermögens, und das, was blos gedacht, aber nicht angeschaut wird, ist vollkommen deutlich, wenn es mit vollem Bewußtsein gedacht wird und nach den Gesetzen des Denkens nicht anders gedacht werden kann*).“ Dasselbe ist hier der Fall. Zwei unumstößliche Lehrsätze, die sich streng erweisen lassen, zwingen uns den Raum stetig zusammenhängend und stetig erfüllt zu denken; das Widerstreben unsers Vorstellens entsteht aus natürlicher Beschränktheit unsrer Einbildungskraft, die das begrifflich Gedachte auch bildlich anschauen will, was bei einfachen Punkten und unendlicher Anzahl nicht gelingen kann. Während die Einführung der reinen Aneinander offenbar der erwiesenen Begriffswahrheit, daß sich je zwei Punkte nur entweder im Ineinander, wo sie derselbe Punkt sind, oder im Auseinander, wo dann ein Zwischen nothwendig wird, befinden können, geradezu widerstreitet, und auf diese Weise richtige Raumvorstellungen aus einer erweislich falschen abgeleitet werden sollen: tritt unsre begriffliche Erkenntniß nur mit der fehlerhaften Angewöhnung unsrer Phantasie in Widerspruch, an die Stelle des begrifflich Erfaßten ein sinnliches Schema schieben, das Unendliche verendlichen, das Nieanschaubare an-

*) Abhandlungen zur Atomenlehre (Berl. Ak. d. W. 1828, S. 88).

ſchauen zu wollen. Dieſe ſinnlich erreichbar und conſtruirbar ſein ſollende iſt die wahre „ſchlechte" Unendlichkeit, für welche die Dialektik mit ſo viel Unrecht den Proceß in infinitum überhaupt und die unendliche Zahlenreihe ausgegeben hat. Das Unendliche einer Zahlenreihe, die unendliche einen Körper oder ein Raumding erfüllende Menge von Punkten iſt darum weder unbeſtimmt noch unbegrenzt. Sagen wir z. B. „die Reihe aller Primzahlen," ſo iſt dadurch jedes Glied, das in dieſe Reihe gehört, genau beſtimmt, und jedes Ungehörige eben ſo ausgeſchloſſen, wenn wir auch weder jedes einzelne Glied mit Namen, noch ihrer aller Summe anzugeben wiſſen. Spreche ich von dem Inbegriff ſämmtlicher innerhalb des Umfangs des Dreieckes ABC in derſelben Fläche gelegenen Punkte, ſo habe ich damit nicht nur alle außerhalb dieſes Umfangs vorhandenen, ſondern auch die Punkte des Umfangs ſelbſt ausgeſchloſſen, und dadurch die unendliche Menge der innern Punkte ſo genau beſtimmt, daß kein Zweifel mehr entſtehen kann, ob irgend ein wo immer belegener Punkt zu den innern oder den äußern, oder den Punkten des Umfangs gehöre. Auf gleiche Weiſe beſtimmt ſich die unendliche Menge der Punkte, welche die Linie ab oder den Körper ABCD ausmachen. Daraus erhellt, daß gar kein Widerſpruch in dem Umſtande liegt, daß z. B. die Linie ab zugleich, aber in verſchiedener Hinſicht, endlich und unendlich; die Summe einer unendlichen Reihe z. B. ſämmtlicher zwiſchen den natürlichen Zahlen 1 und 2 gelegener Brüche — einer endlichen Größe: der Einheit gleich ſei, daß ſomit ein Unendliches nicht nur begrenzt, ſondern auch genau beſtimmt ſein könne.

Die erwähnten Schwierigkeiten, die dem Raumbegriffe und der Erklärung des Unendlichen angehören, mögen einen Theil von jenen ausgemacht haben, die nicht nur Leibnitz, ſondern auch manchen Andern abſchrecken konnten, den von uns im Sinne ſeiner Grundſätze angedeuteten Ausweg einzuſchlagen. In der That, iſt unſere, in Uebereinſtimmung mit den größten Denkern, wie Plato, Ariſtoteles, Zeno, Euklides, Archimedes, St. Auguſtin, Thomas von Aquin, Scotus, Occam, Newton, Leibnitz, Boscowich u. m. a. dem einzigen Epikur und einigen Neuen gegenüber vertheidigte Behauptung richtig: ſo iſt die bisher verſuchte Erklärung des äußern Einfluſſes, mittels Berufung auf unmittelbare d. i. wie man ſich einbildete, zwiſchen nächſten Raumpunkten oder zwiſchen nächſten Sub-

ſtanzen ſtattfindende Wirkungen, in einer weſentlichen Rückſicht falſch und bedarf der Verbeſſerung. Das Sinnenfällige, welches dieſelbe dadurch erhielt, daß man ſich beim unmittelbaren Einfluß die wirkende und leidende Subſtanz in nächſter Nähe, in unmittelbar aneinander anſtoßenden Orten, in einer kleinſten Entfernung dachte, ſo daß die actio wohl eine transiens, wohl gar in distans, aber nur in der kleinſten Entfernung, nämlich in der des reinen Aneinander war, müſſen wir völlig aufgeben. Denn ſowohl die Annahme, es gebe nächſte Raumpunkte, als jene, es gebe einfache Subſtanzen, zwiſchen welchen ſich leerer Raum befinde, verlangt eine Unmöglichkeit und ſteht mit wahren Begriffserkenntniſſen im Widerſpruch. Niemals kann die Diſtanz, auf welche die unmittelbare Wirkung ſich erſtreckt, eine kleinſte werden, weil, ſo nahe wir uns auch zwei Punkte gerückt denken mögen, immer noch eine ganze Unendlichkeit zwiſchen beiden liegt; in keinem Fall kann ein Atom den andern berühren, weil ſie weder in demſelben noch in zwei unmittelbar aneinander ſtehenden Orten befindlich ſein können*), nimmermehr kann eine Durchdringung ſtatthaben, weil zwei einfache Weſen nicht in einem einzigen Orte ſein können. Eben ſo wenig ſtichhältig iſt auch die Suppoſition, die wir bisher gemacht, daß die Einwirkung immer in der geraden Linie erfolgen müſſe, oder durch eine dazwiſchen liegende Subſtanz aufgehoben würde. Bleiben wir bei dem dort angeführten Beiſpiel von dem Stoße dicht aneinander aufgehangener Kugeln, ſo iſt es klar, daß die Einwirkung der Erſten auf die Letzte nicht durch die mittlere vermittelt werden muß, ſondern eben ſo gut durch eine Seitenbewegung der erſten Kugel in halbkreisförmiger Schwingung erfolgen könne. Auch der Stoß der Kugel auf der Fläche mittels des Rückpralls von einer elaſtiſchen Wand kann dasſelbe beweiſen.

Iſt dem alſo, ſo ſcheint es faſt, als ſei damit das ganze mühſam gewonnene Reſultat einer möglichen äußeren (unmittelbaren und folglich auch mittelbaren) Einwirkung der einfachen Subſtanzen unter einander, völlig über den Haufen geworfen. Wir müſſen alle von ſinnlichen Wahrnehmungen und Vorſtellungsweiſen hergenommenen Gedanken fallen laſſen; weder Uebergang materieller Theilchen, noch kleinſte Diſtanz, weder Berührung noch Durchdringung ſind zuläſſig, wenn es gilt, den äußern Einfluß zu erklären; es bleibt uns, wenn wir nicht die

*) Vgl. die Anmerk. S. 149.

Möglichkeit der äußern Einwirkung als ſolche vernichten wollen, nichts übrig, als der Begriff der unmittelbaren Wirkungen allein ohne jeden weitern Zuſatz.

Alles was wir von jetzt an von der Vorſtellung des unmittelbaren Einfluſſes fern halten müſſen, waren nur Verſuche, dieſen widerhaarigen Begriff auf irgend eine Weiſe für unſere Einbildungskraft zurecht zu machen. Eine Wirkung in die Ferne bei der kleinſten Diſtanz dünkt uns eher begreiflich, als eine, bei welcher die Entfernung nur auf die Größe des Erfolgs Einfluß hat. Dabei vergeſſen wir in der Regel, daß da alle Entfernungen einander ähnlich ſind, es für den Eintritt der Wirkung ſelbſt ganz gleichgiltig ſein muß, ob ſie in größerer oder geringerer Entfernung erfolgt. Die Größe der Entfernung iſt ein rein zufälliger Umſtand. Denn da ſie ſelbſt nicht durch reine Begriffe, ſondern nur durch Vergleichung mit gewiſſen Anſchauungen beſtimmt werden kann, ſo kann es auch keine reine Begriffswahrheit geben, die unterſagte, daß in einer Entfernung von dieſer oder jener Größe noch eine unmittelbare Wirkung ſtattfinde. Ein Satz, der dies Verbot in Bezug auf eine beſtimmte Entfernung enthielte, wäre kein reiner Begriffsſatz mehr, weil dieſe beſtimmte Entfernung eine Anſchauung in denſelben hineintrüge. Was aber nicht durch eine reine Begriffswahrheit verboten wird, was nicht mit einer ſolchen im Widerſpruche ſteht, das iſt an ſich möglich, und bedarf eines hindernden Grundes, warum es nicht wirklich werden ſolle oder werden könne. So das Stattfinden äußerer Einwirkung in jeder beliebigen Entfernung.

Transeunte Action durch Berührung ſagt unſerer an möglichſte Nahebringung und Verdrängung körperlicher Gegenſtände gewöhnten Phantaſie mehr zu, als äußerer Einfluß ohne dieſelbe. Allein was denken wir uns unter Berührung? In der Regel erklärt man, dieſelbe finde ſtatt, wenn gewiſſe Theile zweier oder mehrerer Körper ſich in demſelben Raumtheile befinden. Allein dies iſt ſchlechterdings unmöglich, weil nicht zwei (wenn auch einfache) Weſen an demſelben Orte ſein können. Legt man aber die Berührung zweier Körper ſo aus, daß zwiſchen ihnen kein Raum mehr iſt, ſo widerſpricht dies dem erwieſenen Lehrſatze, daß zwei Punkte ſich niemals die nächſten ſein können. Im gewöhnlichen Leben wird unter Berührung zweier Körper meiſt nur verſtanden, daß ſich zwiſchen denſelben nur mehr Luft oder Waſſer, oder eine andere ihnen ungleichartige und ſehr wenig dichte Maſſe in

sehr dünnen Schichten befinde. Aber man mag unter Berührung dies oder was man sonst immer will, verstehen, so sieht man, immer müsse auch bei dem Einwirken zweier Körper auf einander, bei sogenannter Berührung, irgend ein unmittelbares Einwirken einer oder mehrerer Substanzen des Einen auf eine oder mehrere des Andern, und somit eine actio in distans stattfinden, weil es sonst nie zu einer vermittelten Einwirkung käme.

Mit dem Grundsatze: zwei Wesen, einfach oder zusammengesetzt, können sich nicht in demselben einfachen oder zusammengesetzten Raume befinden, ist eigentlich auch schon die Hypothese der Durchdringung der Körper und Atome abgewiesen. Wir glauben sie dort wahrzunehmen, wo im Grunde nur die Erscheinungen der Porosität in feinerer Gestalt vor sich gehen. Bei unserer Ansicht von stetig erfülltem Raume erstreckt sich die Porosität viel weiter, weil es niemal zwei Punkte gibt, die nicht zwischen sich das Eintreten eines dritten duldeten. Wenn sich aber die Vertheidiger jener Hypothese auf das Zeugniß der Chemie berufen, so spricht diese oder vielmehr die atomistische Theorie in derselben ihnen gerade entgegen. Diese erkennt überall nicht Mischung sondern Mengung, kein Ineinandersein; und die „Durchdringung" erscheint als blos an zusammengetzten Körpern vor sich gehendes Phänomen in Folge der Porosität. Dabei fällt es der Chemie nicht ein, die Zahl der Atome, die einen Körper constituiren, absolut angeben zu wollen, wie denn überhaupt, was sie Atome nennt, nicht als ein absolut einfacher Theil (eine Monade), sondern als ein aus mehreren (im Grunde unendlich vielen einfachen Theilen) zusammengesetztes Körperchen angesehen werden soll. Sie begnügt sich vielmehr mit Angabe des Verhältnisses, in welchem sich Atome verschiedener Gattung in Bezug auf einen als Maßstab angenommenen Stoff miteinander verbinden.

Alles dieses, wozu noch die Vorstellung der Geradlinigkeit der äußern Einwirkung kommt, wie man sie aus den sichtbaren Erscheinungen des Stosses, des Schusses u. dgl. abstrahirt, alles dies soll uns helfen, ein Bild der unmittelbaren Einwirkung zur Veranschaulichung zu entwerfen; alles dies soll mit dazu beitragen, eine Erklärung des Wie, der Art und Weise, wie dieselbe vor sich geht, zu liefern, während es gerade das Wesen der unmittelbaren Wirkung ist, gar kein „Wie" zuzulassen. Eine Wirkung, von welcher sich ein „Wie" angeben ließe, wäre eine vermittelte, der Erklärung fähige, eine solche, welche

ſich zerlegen läßt, alſo eine zuſammengeſetzte, die ſelbſt wieder fähig ſein müßte, auf einfache, unvermittelte zurückgeführt zu werden.

Unternehmen wir es daher, die unmittelbaren Wirkungen zu erklären, ſo verſuchen wir etwas, das ihrem Begriffe widerſpricht; etwas, welches an und für ſich unmöglich iſt. Mißlingt uns daher die Erklärung, führt ſie Widerſprüche, Irrthümer und Unrichtigkeiten herbei, ſo iſt dies nur eine Folge unſrer ungereimten Forderung: das Unerklärbare ſolle ſich erklären laſſen. Keineswegs aber darf uns dies Mißlingen an der Wahrheit des Satzes ſelbſt, es gebe unmittelbare Wirkungen, irre werden laſſen, ſo wenig als das Mißlingen aller Verſuche, den reinen Sauerſtoff zu zerlegen, uns zweifeln machen darf, ob ein ſolcher Stoff wirklich vorhanden ſei, vielmehr gerade zur vollkommenſten Beſtätigung dient, es exiſtire ein ſolcher, und zwar als einfacher Stoff.

Laſſen wir daher von jetzt an alle aus dem Streben, das begrifflich Gedachte auch möglichſt ſinnlich zu vergegenwärtigen, hervorgegangene Erklärungsverſuche bei Seite, und halten wir uns ſtreng an den Begriff der unmittelbaren Wirkungen ſelbſt. Zuvörderſt ergibt ſich, daß jede unmittelbare Wirkung eine **actio transiens et in distans**, und zwar in was immer für eine endliche Entfernung ſein müſſe.

Betrachten wir neuerdings den Stoß zweier Kugeln. Es iſt klar, daß der ſtoßende Körper nicht früher in den Ort des geſtoſſenen eindringen kann, als bis dieſer denſelben verlaſſen hat. Wann wird dieſer aber anfangen, denſelben zu verlaſſen? Sobald der Erſtere auf ihn einwirkt. Wie geſchieht das? Sobald er ihn berührt, ſagt die ſinnliche Wahrnehmung, d. h. ſobald beide einen Punkt gemein haben, wie z. B. die Tangente und ihre krumme Linie. Dieſe ſinnliche Betrachtungsweiſe müſſen wir jetzt fernhalten. Denn lagen nicht die Körper noch vor dem Stoſſe ganz auseinander, und jetzt ſollen ſie einen gemeinſchaftlichen Punkt beſitzen? Sie müßten ſich alſo wohl durchdringen? Allein wäre dann noch ein Grund vorhanden, daß die geſtoſſene Kugel von der Stelle weiche, ſobald die ſtoſſende ſich völlig in dieſelbe eindrängen kann? Folglich durchdringen ſie einander nicht, weder ganz noch theilweiſe, haben keinen Punkt gemein, liegen alſo gänzlich auseinander. Gleichwohl weicht die Eine, ehe die Andere ſie berührt, vom Platze, erleidet daher eine Wirkung aus der Ferne. Wie groß darf die Entfernung ſein, damit noch eine Wirkung erfolge? Läßt ſich ein innerer

Grund angeben, warum in einer gewiſſen Entfernung dieſelbe noch erfolgen könne, in einer andern nicht mehr, (natürlich abgeſehen von den dieſelbe ſchwächenden äußeren Einflüſſen, welche ſie vielleicht unſerer Wahrnehmung entziehen, dennoch aber nicht vernichten und auf Null bringen können)? Keineswegs; alle Entfernungen ſind einander ähnlich. Müſſen wir daher zugeben, daß eine Subſtanz auf eine andere einwirken könne in einer gewiſſen Entfernung, ſei ſie auch noch ſo klein: ſo beſteht dieſe Möglichkeit des Einwirkens auch in jeder andern noch ſo großen Entfernung, nur der Grad der Einwirkung wird ſich nach Maßgabe dieſer Entfernung ändern müſſen. Es enthält daher nichts Widerſinniges, zu behaupten, daß jede Subſtanz, die nur überhaupt nach außen wirkt, auch bis in die größtmögliche Entfernung hinaus unmittelbar zu wirken im Stande ſei.

Dies iſt aber auch Alles, was wir über das Weſen unmittelbarer Wirkungen ihrer Natur nach zu ſagen vermögen. Sie weiter erklären und auseinander ſetzen wollen, hieße ſie in vermittelte, nicht mehr einfache und unvermittelte Wirkungen umwandeln. Die unmittelbare Wirkung iſt ein einfacher, theilloſer Act, deſſen Daſein nothwendig wird durch das factiſche Vorhandenſein zuſammengeſetzter und theilbarer Acte, und deſſen weitere Auseinanderſetzung ſeiner einfachen Natur entgegen iſt. Sie iſt aber der einzig mögliche und denkbare Ausweg, unſer metaphyſiſches Denken mit dem Augenſchein der ſinnlichen Erfahrung in Uebereinſtimmung zu bringen. Dies könnte gering ſcheinen; vielleicht könnte Jemand gerade darum Mißtrauen gegen ſie hegen, weil ſie ſich mit der Erfahrung zu harmoniren bemüht, weil ſie ſich auf den Augenſchein beruft, und auf dieſe Weiſe nicht auf reinen Begriffswahrheiten, ſondern auf bloßen Erfahrungs- und Wahrſcheinlichkeitsſätzen zu beruhen ſcheint. Selbſt wenn dies der Fall wäre, würde ſie durch einen Vergleich mit den Hypotheſen anderer Syſteme noch nichts verlieren. Abgeſehen davon, daß dieſe meiſt geradezu der Erfahrung, dem Augenſchein, der Wahrſcheinlichkeit widerſtreiten: haben wir auch nachzuweiſen geſucht, daß ſie gewiſſen unbeſtreitbaren Begriffswahrheiten zuwider ſind, während die unſere nicht nur als an ſich möglich, weil ſie der Erfahrung entſpricht, als wahrſcheinlich, ſondern als wirklich und nothwendig anerkannt werden muß. Wirft man ihr dagegen vor, ſie ſei undenkbar; denn ſie verlange etwas Einfaches, Unbegreifbares, Unerfaßliches zu erfaſſen, ſo erinnere man ſich, ob es wohl leichter ſei,

die intellectuelle Anſchauung, die pantheiſtiſche Subſtanz, die logiſche Idee, das Abſolute klar und anſchaulich zu denken. Kann bei den letztern von einem klaren, deutlichen Denken nur überhaupt die Rede ſein, wo die erſte Forderung damit beginnt, ſo heterogene Dinge, wie Denken und Sein, zu identificiren, oder eine unendliche Vielheit, Individualität und Mannigfaltigkeit in eine unbegreifliche Einheit zu verſchmelzen? Kein unbefangener Verſtand ſträubt ſich gegen den von ſelbſt klaren Satz: daß es Veränderungen gebe, von welchem aus wir auf dem natürlichſten Wege durch Anwendung eben ſo unzweifelhafter reiner Begriffswahrheiten: Wo es Zuſammengeſetztes gibt, müſſe es Einfaches; Wo es Vermitteltes gibt, Unvermitteltes geben, zu der Annahme unmittelbarer, an und für ſich (ihrem Weſen nach) nicht weiter erklärbarer, Wirkungen gelangten: aber jedes geſunde Denken empört ſich gegen jede Identification des Begriffs mit ſeinem Gegenſtande, weil ſie der unmittelbarſten Erfahrung und dem ſchlichteſten Verſtandesurtheil widerſtreitet und lächerlich wird, ſobald ſie ſich nur in die entfernteſte Nähe des wirklichen Lebens wagt*). Dawider war freilich kein anderes Mittel übrig, als indem man den Verſtand ſelbſt ſeiner unbeſtrittenſten Rechte entſetzte, und im Widerſpruch die Wahrheit fand, womit man jedoch die Henne todtſchlug, welche die goldenen Eier legte. Nicht genug läßt ſich im ſchroffen Gegenſatz zu dieſer kühnen, auf innerlich widerſprechenden Grundlagen beruhenden Hypotheſenbauerei der modernen Weltweisheit der Tiefſinn, Ernſt und wahrhaft tief eindringende Forſchergeiſt Herbart's hervorheben. Wenn desungeachtet auch er wie in ſo manchen Punkten, ſo beſonders in jenem wichtigen Theile der Metaphyſik, deſſen Darſtellung uns in dieſem Augenblick beſchäftigt, nicht jede Anforderung zu befriedigen vermag, ſo liegt die Schuld weniger darin, daß er Schwierigkeiten leichtfertig überſprungen, oder oberflächliche dialektiſche Brücken darüber geſchlagen hätte: ſondern vielmehr in der allzu großen Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher er Hinderniſſe und Widerſprüche auch dort zu erblicken meinte, wo für Andere, die nicht weniger als er nach beſonnener Gründlichkeit ſtreben, keine vorhanden zu ſein ſcheinen. Die einfache Qualität, das reine Aneinander machten ihm eine Vermittlung, wie die unſrige, unmöglich. Dennoch iſt er es, deſſen gewichtiges Zeugniß uns zur erfreulichen Beſtätigung unſeres

*) Vgl. Erner: Pſychol. der Hegel'ſchen Schule a. m. a.

Schlusses von den in der Erfahrung stattfindenden vermittelten Wirkungen auf die unvermittelten nicht mehr wahrnehmbaren, zwischen den einfachen Wesen, dienen kann.

Der hauptsächlichste Einwand nämlich, der sich gegen unsere ganze bisherige Deduction der unmittelbaren Wirkungen erheben ließe, dürfte der sein: daß wir bei unsrem Beweise von der Erfahrung ausgehen, die uns das Dasein wenigstens mittelbarer Wirkungen darbietet, und daß daher unsere ganze Schlußfolge statt auf reinen erweislichen Begriffssätzen, auf bloßen mehr oder weniger gewissen Wahrscheinlichkeitsurtheilen beruht. Dabei liegt die Ansicht zu Grunde, daß von allen jenen Sätzen, die von einem Gegenstand der Erscheinungswelt etwas aussagen, keiner unmittelbare Gewißheit habe. Die Skepsis weist nach, daß wir nicht selten ganz falsche Wahrscheinlichkeitsurtheile fällen, daß wir dem Augenscheine trauend Dinge zu erblicken oder zu hören meinen, deren Vorstellungen blos in der krankhaften Beschaffenheit unserer Organe ihren Grund haben. Die Sinnestäuschungen sind oft unwidersprechlich. Daraus zieht sie den Schluß, daß dem Zeugniß der Sinne überhaupt nicht zu vertrauen sei, daß Wahrnehmungsurtheile nur durch eine häufige, völlig gleichlautende Wiederholung einen Grad von Wahrscheinlichkeit zu ersteigen im Stande sind, welchen wir ohne merklichen Nachtheil an die Selle der Gewißheit setzen dürfen. Ferner folgert sie, daß aus blos wahrscheinlichen Sätzen selbst mit Zuziehung anderer zweifellos wahrer Sätze keine andere als wieder nur wahrscheinliche Schlußsätze folgen können, und daß daher jeder Schlußsatz, unter dessen Prämissen sich auch nur Ein aus bloßer Wahrnehmung geschöpfter Satz befindet, niemals mehr als einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit ersteigen, d. h. niemals mehr als eine mehr oder minder plausible Hypothese werden könne.

Gegen diesen Einwand läßt sich für den ersten Anschein nichts einwenden. Es ist ganz und gar kein Zweifel, daß aus wahrscheinlichen Prämissen auch nur ein wahrscheinlicher Schlußsatz folgen könne. Wenn daher in unserm Schlusse der Obersatz folgendergestalt lautet: Sobald es vermittelte Wirkungen gibt, muß es unvermittelte Wirkungen, die sich nicht weiter erklären lassen, geben; so ist dies ein reiner und unumstößlicher, in allen Fällen wahrer Begriffssatz. Es gibt vermittelte Wirkungen, behaupten unsere Gegner — hat nur Wahrscheinlichkeit, weil er nur aus der Erfahrung geschöpft ist. Es ist ja möglich, daß wir diesen

Begriff und Zuſammenhang erſt ſelbſt in die Erſcheinung hineinlegen; daß in Wahrheit gar nichts geſchieht, weder Vermitteltes noch Unvermitteltes; wenigſtens ſind wir nicht im Stande, ein ſolches Geſchehen nachzuweiſen, ohne Gefahr, uns in einer Sinnestäuſchung, einem optiſchen Betruge zu verfangen, der unſre ganze Erfahrungserkenntniß annihilirt.

Allein dies eben ſcheint uns zu viel behauptet. Wir beſitzen in der That die unmittelbar gewiſſe unzweifelhafte Erkenntniß eines wirklichen, nicht blos ſcheinbaren Geſchehens, welches einen äußern Einfluß zwiſchen Subſtanzen mit Nothwendigkeit fordert.

Der oben angeführte Einwand wäre ſchlagend, wenn es die Vorausſetzung wäre, daß alle Erfahrungsſätze, d. i. ſolche, die in ihren Beſtandtheilen, nähern oder entferntern, die Anſchauung irgend eines beſtimmten individuellen Gegenſtandes enthalten, eo ipso auch bloße Wahrſcheinlichkeitsſätze ſeien. Dem iſt unſrer Meinung nach aber nicht ſo, es gibt vielmehr welche darunter, denen unmittelbare Gewißheit zukommt.

Betrachten wir die Erfahrungsſätze in der kurz zuvor geſetzten Bedeutung als ſolche, die auf irgend eine Weiſe Anſchauungen unter ihren Beſtandtheilen enthalten, ſo finden wir, daß ſich nicht alle in dieſelbe Claſſe werfen laſſen. Einige darunter ſagen nichts weiter, als das Daſein einer gewiſſen Vorſtellung, einer Empfindung, eines Begriffs, einer Anſchauung in uns ſelbſt aus, andere enthalten die Ausſage des Vorhandenſeins des Gegenſtandes, welche wir als Urſache jener in uns daſeienden Vorſtellung anſehen. Urtheile letzterer Form, z. B. dies, was ich jetzt wahrnehme, iſt ein Baum, haben nur Wahrſcheinlichkeit. Es könnte ja auch blos das Bild eines Baumes, ja es könnte vielleicht gar kein, außerhalb unſres Leibes vorhandener Gegenſtand und nur eine Affection meines Auges ſein, die in mir die Vorſtellung eines Baumes erzeugt. Wenn ich in die Ferne ausſchauend Etwas gewahre, was wie eine menſchliche Figur ausſieht, und ich urtheile: es ſei in der That ein Menſch, ſo kann ich mich irren, es könnte vielleicht nur eine Bildſäule ſein. Dagegen kann ich mich nicht irren, indem ich ſage: ich habe in dieſem Augenblick die Vorſtellung eines in der Ferne befindlichen Menſchen. Dieſe habe ich ja in der That, indem ich von ihr ſpreche. Das Daſein dieſer Vorſtellung in mir iſt mir unmittelbar gewiß, nur nicht das Daſein dieſes oder jenes oder überhaupt eines ſie hervorbringenden außerhalb unſres Leibes ſelbſt befindlichen Gegenſtandes.

Alle Erfahrungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorstellung a, haben unmittelbare Gewißheit, sind selbst unmittelbare, nicht weiter vermittelte Urtheile; Erfahrungssätze dagegen der Form: Der Gegenstand, der die Anschauung a in mir hervorbringt, hat diese oder jene Beschaffenheit; er ist namentlich derselbe, der auch die andern Anschauungen b, c, welche ich gleichzeitig habe, in mir hervorbringt, kommen jederzeit nur durch Vermittlung, oft durch sehr vielfache Vermittlung zu Stande. Nicht die Vorstellung: Rose, empfange ich unmittelbar von außen, wenn ich das Urtheil fälle: Dies ist eine Rose, sondern zunächst nur die Empfindungen des Roths, des Wohlgeruchs u. s. w. Kehren diese Empfindungen, (deren Vorstellungen Anschauungen oder Dieses sind) mehrmals und stets gleichzeitig wieder, so schließe ich endlich, daß derselbe Gegenstand, der Ursache der Anschauung: Dieses Roth, ist, auch Ursache der Anschauung: Dieser Wohlgeruch u. s. w. sei, und so oft ich diese Anschauungen vereinigt vor mir habe, auch derselbe Gegenstand: eine Rose, vorhanden sein mag. Das Urtheil: Dieser Gegenstand ist eine Rose, sollte, deutlicher ausgedrückt, so lauten: Der Gegenstand, welcher die in mir eben vorhandenen Anschauungen: Röthe, Wohlgeruch u. s. w. hervorbringt ist ein solcher, der wenn noch gewisse andere Umstände hinzukommen, z. B. wenn ich den Stengel desselben mit meinen Fingern drücke, die Empfindung eines Schmerzes hervorbringt u. s. w. Ein solches Urtheil ist daher, so häufig es auch für das Gegentheil genommen wird, ein sehr vielfach vermitteltes. Unter seinen Prämissen befinden sich nicht nur unmittelbar gewisse Wahrnehmungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorstellung dieses Wohlgeruchs, ich habe die Vorstellung dieses Roths u. s. w., sondern auch reine Begriffssätze, z. B. die Veränderung muß eine Ursache haben u. a. Die wichtigste Rolle unter denselben aber spielt in den meisten Fällen die Gleichzeitigkeit der Anschauungen: Dies Roth, Dieser Wohlgeruch u. s. w. Diese, in einigen Fällen wahrgenommen, wird hierauf durch die Induction auf alle Fälle ausgedehnt, und das Resultat dadurch ein nur wahrscheinliches.

Von dieser Art sind jedoch keineswegs die Erfahrungsurtheile, auf welche wir unsre Beweisführung stützen und deren Gebrauch uns die Gegner zum Vorwurf machen. Diese sind durchgehends vielmehr unmittelbar gewisse Wahrnehmungsurtheile von der Form: Ich habe die Vorstellung a.

Mit Hilfe dieser unmittelbar gewissen, nicht blos wahr-

ſcheinlichen Erfahrungsurtheile vermögen wir mit aprioriſcher Gewißheit wenigſtens ſo viel nachzuweiſen, daß es außer unſerm eigenen, dem vorſtellenden Ich, Dinge geben müſſe, welche auf dasſelbe einwirken, gleichviel ob unmittelbar oder mittelbar. Mit unmittelbarer Gewißheit erkennen wir zunächſt, daß wir Vorſtellungen haben, daß in uns Zuſtände vorhanden ſind, welche ſich ändern, entſtehen und vergehen. Das letztere folgt daraus, weil es unter ihnen welche gibt, deren Inhalt von der Art iſt, daß ſie ſich einander ausſchließen. Dieſe können nicht gleichzeitig in uns vorhanden geweſen ſein, wir müſſen uns alſo verändert, die eine Vorſtellung muß der andern den Platz geräumt haben. Dieſer Vorgang kann nicht ohne einen Grund vor ſich gegangen ſein, welcher nur entweder in oder außer unſerm eigenen Ich gelegen ſein kann. Die alte Vorſtellung kann nicht verdrängt werden, die neue nicht in's Bewußtſein treten ohne in oder außer uns befindliche Urſache.

Wo kann nun dieſe Urſache liegen?

Nicht in unſerm eigenen Ich, denn ſonſt müßte dieſes eine **causa sui** enthalten. Der Begriff einer **causa sui** aber, wie man ihn bisher immer verſtanden und auch nicht anders verſtehen kann, iſt ſchlechthin widerſprechend. Denn iſt es der richtige Begriff von Urſache und Wirkung, daß ein wirkliches **A** nur in jenem Falle die vollſtändige Urſache des wirklichen **B** genannt zu werden verdiene, wenn die Wahrheit: „**A** iſt," den objectiven Grund der Wahrheit: „**B** iſt," enthält, ſo iſt die Forderung eines Wirklichen, das **causa sui** ſei, identiſch mit der Forderung einer Wahrheit: „**A** iſt," die ihr eigener Grund, d. i. der Grund der Wahrheit: „**A** iſt," ſei. Nun kann aber eine Wahrheit wohl ohne Grund, ein Axiom, eine Grundwahrheit ſein, keineswegs aber ihr eigener Grund, d. i. Grund und Folge zugleich.

Vielmehr folgt ſowohl aus rein aprioriſchen Gründen, als aus natürlichen, unwiderſprechlichen Thatſachen des Bewußtſeins, daß die Urſache der Veränderungen in unſerm Vorſtellungskreiſe zum Theile wenigſtens außerhalb unſer ſelbſt, und nur theilweiſe, bei den Anſchauungen z. B. nur zu ſehr geringen Theilen, in uns gelegen ſein müſſe.

Denn betrachten wir ganz allgemein unſer Ich als veränderliche Subſtanz, deren Vorſtellungen entſtehen und vergehen, deren Kräfte alſo der Zunahme und Abnahme fähig ſind: ſo iſt es klar, daß ſie zu keiner Zeit alle Kräfte, und noch weniger alle in dem größten Maße, in welchem ſie neben einander möglich ſind, beſitze, d. i. daß

ſie nicht vollkommen iſt. Wenn nichts anders, ſo muß doch Jeder von ſich zugeſtehen, daß er nicht alle Wahrheiten erkenne, die es überhaupt gibt, daß er deren von Tag zu Tag mehrere zu erkennen im Stande ſei, daß alſo wenigſtens ſeine Erkenntnißkraft eine im Wachſen begriffene, unvollendete ſei. Der Grund aber, daß er nicht alle Wahrheiten erkennt, kann doch unmöglich in den Wahrheiten ſelbſt liegen. Von dieſen kann keine der andern widerſprechen, ſonſt hörte eine oder die andere auf, eine Wahrheit zu ſein. Es liegt daher in der Beſchränktheit unſerer Erkenntnißkraft. Wodurch wird aber die Erkenntnißkraft ſelbſt beſchränkt? Warum iſt ſie nicht vorhanden in dem zur Allvollkommenheit erforderlichen Grade? Liegt der Grund davon in dem Weſen, d. i. in ſeinen übrigen Kräften? Dies wäre nur dann möglich, wenn die übrigen Kräfte, welche das Weſen beſitzt, mit demjenigen Grade der Erkenntnißkraft, welcher zur Allvollkommenheit des Weſens verlangt wird, im Widerſpruche ſtanden. Die übrigen Kräfte ſind jedoch keineswegs von der Art, daß ſie das Daſein des zur Allvollkommenheit nothwendigen Grades der Erkenntnißkraft verbieten. Kann daher der Grund, weshalb ein Weſen nicht vollkommen iſt, nicht in den Kräften desſelben liegen, ſo liegt er in dem Weſen überhaupt nicht; denn wo ſollte er ſonſt liegen? Er muß ſich folglich in einem anderen Weſen, das nicht anders als außerhalb des Veränderlichen ſein kann, befinden. Das Veränderliche muß daher fähig ſein, Einwirkungen von außen zu empfangen, oder, was dasſelbe iſt, es muß außerhalb unſers eigenen Ich Dinge geben, welche nach außen zu wirken im Stande ſind.

Von welcher Beſchaffenheit dieſe außer uns befindlichen Dinge ſind, darüber ſagt dieſe Unterſuchung noch nichts. Sie ſpricht es nicht aus, ob die in uns vorgehenden Veränderungen von eben ſo unvollkommenen Subſtanzen, wie die unſre iſt, erfolgen; ob ſie theilweiſe, oder wie Leibnitz und Descartes gemeint zu haben ſcheinen, wenn man ſie ſo auslegen darf, gänzlich von dem vollkommenſten Weſen herrühren; ſie beſtätigt aber neuerdings, was wir ſchon bei Leibnitz angedeutet, daß, ſobald einmal zugegeben ſei, es gebe veränderliche und folglich endliche Weſen, auch nach einem außerhalb liegenden Grunde dieſer Veränderungen geforſcht und folglich die Möglichkeit des Einwirkens von außen angenommen werden müſſe.

Noch viel entſchiedener aber, beſonders für Jene, welche gewohnt

ſind, den Anfangspunkt des philoſophiſchen Denkens, wie ſeine Beſtätigung, in dem denkenden Subjecte ſelbſt zu ſuchen, ſprechen für unſere Behauptung einer Einwirkung von und nach außen, gewiſſe Claſſen von Vorſtellungen, welche wir in unſerm Bewußtſein antreffen, und die wir ſchon mehrmals als Anſchauungen bezeichnet haben. Es ſind einfache Vorſtellungen, die nur einen einzigen Gegenſtand haben. Unter dieſen gibt es mitunter mehrere, welche ſo beſchaffen ſind, daß wir es unmittelbar, alſo auch mit voller Gewißheit erkennen, daß ſie von etwas außer uns Befindlichem in unſerm Innern erzeugt werden. Dies gilt nicht von allen. Auch Gegenſtände, die ſicher nicht außerhalb meiner ſind, z. B. meine eigenen Seelenzuſtände, kann ich anſchauen, d. i. ich kann mir eine Vorſtellung davon bilden, die einfach iſt, und einen einzigen Gegenſtand hat. Von der letztern Art ſind die Vorſtellungen, welche wir in den unmittelbar gewiſſen Wahrnehmungsurtheilen anwenden, durch welche wir das Daſein einer in uns befindlichen Vorſtellung ausſagen, z. B.: ich habe die Vorſtellung: Dies Roth. Der Beſtandtheil dieſes Satzes iſt nicht die Anſchauung: Dies Roth, ſondern die Vorſtellung dieſer Anſchauung. Die Anſchauung ſelbſt ſowohl, als die Anſchauung dieſer Anſchauung ſind in mir.

Von der oben zuerſt erwähnten Art ſind dagegen die Anſchauungen: Dieſer Wohlgeruch, dieſer Schall, dieſes Grün u. ſ. w. Dieſe weiſen unmittelbar auf etwas außerhalb unſeres Ich Befindliches hin, durch welches ſie angeregt werden. Dieſes braucht eben nicht ein außerhalb meines Leibes Exiſtirendes zu ſein. Recht gut können dieſe Anſchauungen in meinem Ich auch blos durch Zuſtände meines Leibes, krankhafte Affectionen meiner Sinnesorgane veranlaßt werden; desungeachtet bleibt ihre Urſache eine äußere für mein erkennendes Ich, und bringt durch ſeine Thätigkeit in dieſem eine Veränderung hervor. Nur erſt wenn wir über den Gegenſtand ſelbſt, der ſie in uns hervorbringt, etwas ausſagen wollen, gerathen wir in Gefahr, zu irren. Welch anderweitige Beſchaffenheiten er habe, das erkennen wir meiſt durch Wahrſcheinlichkeitsſchlüſſe, die häufig trügen, uns z. B. eine Roſe vermuthen laſſen, wo ſtatt ihrer nur eine Anhäufung gewiſſer Stoffe in unſerem Gehirn exiſtirt, die jene Vorſtellung hervorruft u. ſ. w. Unmittelbar erkennen wir nur: Es gibt Wirkliches außer uns, durch deſſen Einwirkung Anſchauungen dieſer Art in uns erzeugt werden.

Daß Urtheile, wie das letzte, von uns in der That gefällt werden, gibt gewiß Jedermann zu; ebenso, daß sie nicht von der Form sind, die wir kurz zuvor für das bloße Wahrscheinlichkeitsurtheil aufstellten: derselbe Gegenstand, der die Anschauung a in mir bewirkt, ist (wahrscheinlich) auch Ursache der Anschauung b, oder hat die Beschaffenheit, daß er auch die Anschauungen m, n hervorbringen würde, wenn noch gewisse andere Umstände einträten. Dieses Urtheil ist offenbar sehr vermittelt und zwar durch Vordersätze, die ihrer Natur nach einen bloß wahrscheinlichen Schlußsatz gewähren, weil einer unter ihnen von der Form sein muß: Wenn gewisse Erscheinungen a, b .... mehrmals gleichzeitig sind u. s. w. Dagegen wird in einem der obenerwähnten Urtheile über die Beschaffenheit des erzeugenden Gegenstandes nicht mehr ausgesagt, als daß derselbe ein Wirkliches sei; ob dasselbe oder verschiedene Wirkliche? fordert eine ganz andere Untersuchung. Dieses Urtheil reicht sonach über jede Möglichkeit des Irrthums hinaus, es ist ein unmittelbar gewisses Factum des Bewußtseins. Wer kann es läugnen, daß er Dinge außer sich voraussetze; daß er urtheile, daß dergleichen Dinge da sind, daß sie auf ihn einwirken; daß er diese Urtheile auf Nöthigungen des äußern Sinnes fälle, auf den Grund von Vorstellungen hin, von denen es sonst keinen Grund gäbe, wenn er nicht außerhalb des Vorstellenden selbst gelegen wäre? Wer kann ferner anders, als höchstens mit dem Munde läugnen, daß er sehe, höre, rieche, und daß er deshalb Gegenstände setze, welche er zu sehen, zu hören und zu riechen meine? Zwang nicht dieses unwiderstehliche Hinweisen der Vorstellungen des äußern Seins auf außen befindliche Gegenstände sogar den strengen Idealismus, gewisse unbegreifliche Schranken und Gesetze des Ich in „der untern bewußtlosen Sphäre unserer Subjectivität" anzuerkennen, in welchen sich das Ich nachher als in gewissen Bestimmungen d. i. Empfindungen und Vorstellungen befangen wahrnimmt? Und Kant erklärte ausdrücklich, die Empfindungen seien von außenher empfangener Stoff, und unsre ganze Kenntniß von der Außenwelt beschränke sich auf den Satz: Wären keine Dinge außer uns, so wären auch keine Erscheinungen in uns. Nun sind diese, also müssen auch jene sein.

Ja während man bei Leibnitz, dem schon Bayle vorrückte, daß im Falle vollkommener Spontaneität der Seele in Betreff ihrer Vorstellungen gar kein Grund vorhanden sei, mehr als eine Monade

anzunehmen, mit Recht fragen darf, woher er denn von den mehreren Monaden, die er voraussetze, mit einem Wort, von der Außenwelt, selbst von dem allervollkommensten Wesen etwas wissen könnte, wenn in aller Strenge durchaus kein äußerer Einfluß stattfinden dürfe: waren Denker, wie Locke und Herbart, so durchdrungen von dem Gefühle der Abhängigkeit unsers Vorstellens von der Außenwelt, daß sie selbst so weit gingen, zu behaupten: alle unsere Vorstellungen ohne Ausnahme würden von außenher erzeugt, was wir unsrerseits nur von einem Theile der Anschauungen zu behaupten wagten. Denn obgleich es wahr ist, daß keine unsrer Vorstellungen ohne irgend eine von außen gebotene Veranlassung in uns entsteht, so ist doch die Art, wie die Außenwelt hiebei thätig ist, bei verschiedenen Classen von Vorstellungen eine verschiedene, und zwar werden jene Anschauungen, welche eine so stringente Hinweisung auf die Außenwelt enthalten, durch wirkliche, außer uns befindliche Gegenstände erzeugt; sobald aber auch nur zwei derselben durch das Wörtchen „und" verbunden werden sollen, tritt dieser einfache Begriff hinzu, der offenbar nicht wie jene durch einen äußern Gegenstand, sondern durch die eigene Thätigkeit der Seele auf Veranlassung und bei Gelegenheit jener Anschauungen erzeugt worden ist. Ueberhaupt darf der Ausdruck: von außen erzeugt nicht so verstanden werden, als wäre hiebei unsre Seele selbst völlig unthätig. Dies ist nicht einmal bei jenen Anschauungen, die von außen herkommen, der Fall, und es ist deshalb nicht völlig richtig, wenn man sie, wie häufig geschieht, als unwillkürliche, uns ohne und häufig wider Willen aufgedrungene Vorstellungen bezeichnet. Denn gegen viele, ja die meisten, steht es gänzlich in unsrer Macht, uns zu verschließen. Schließe ich die Augen, so werde ich die Rose nicht sehen, und daher auch die Anschauung: Dies Roth, nicht empfangen. Ziehe ich, um auch ein Beispiel der Anschauung eines innern Gegenstandes zu gebrauchen, meine Aufmerksamkeit von der Vorstellung $\sqrt{-1}$ oder dem Urtheil, daß z. B. $\sqrt{-1}$ imaginär sei, ab, so gelangen diese Gedanken nicht zur Anschauung. Auf alle unsre Anschauungen hat daher unser Wille wenigstens mittelbaren Einfluß.

Aber auch wenn dies nicht der Fall wäre, so bliebe doch soviel erreicht, als wir hier erreichen wollen: wir finden unter den Anschauungen in der That Zustände, welche mit unmittelbarer Gewißheit auf Einwirkung von außenher schließen lassen. Zu entscheiden, welche An-

Anſchauungen dieſe Nöthigung wirklich ausüben, weil wohl jede einen Gegenſtand hat, dieſer aber, wie ſchon geſagt, nicht jedesmal ein äußerer ſein muß, ſondern wohl auch ein innerer, ein Seelenzuſtand u. ſ. f. ſein kann; denn ich vermag auch meine eigenen Vorſtellungen, Urtheile, Empfindungen, Wünſche u. ſ. w. anzuſchauen, und mir Anſchauungen von Anſchauungen zu verſchaffen; zu prüfen, ob das Eine oder das Andere ſtattfinde, ob das, was ich eben jetzt anſchaue, etwas in mir oder nicht in mir Befindliches, ſondern von außen auf mich Einwirkendes ſei: dies vermögen wir und urtheilen wirklich darüber. Dieſes Urtheil fällen wir ſogar nicht mit bloßer Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit unmittelbarer Gewißheit, ſofern wir uns nur nichts Mehreres erlauben, als zu behaupten, daß wir hier etwas anſchauen, was ein außer uns Wirkliches iſt, nicht aber, von welchen weiteren Beſchaffenheiten es ſei, ob eine Roſe, oder ein Blatt Papier u. ſ. w. Die Urtheile, mittels welcher wir dies behaupten, ſind unmittelbar gewiſſe Erfahrungsurtheile von der Form: Dies, was ich jetzt eben anſchaue, iſt die Wirkung eines auf mich einwirkenden Wirklichen. In dieſem Urtheil erſcheint aber als Subjectvorſtellung nicht die Anſchauung ſelbſt, von welcher wir dies ausſagen, ſondern eine Anſchauung von dieſer Anſchauung. Dieſe Subjectvorſtellung iſt daher ſelbſt etwas in mir Vorhandenes und ſtellt etwas in mir Vorhandenes vor; dieſes Letztere aber iſt ſelbſt die Anſchauung eines außer mir Befindlichen, nämlich des einwirkenden äußern Gegenſtandes. Obgleich hier alſo Gegenſtand der Vorſtellung und dieſe ſelbſt beides Vorſtellungen ſind, dürfen ſie dennoch nicht mit einander verwechſelt werden. Die Vorſtellung, welche den Gegenſtand der andern ausmacht, tritt dadurch zu dieſer ganz in dasſelbe Verhältniß, wie ein wirklicher ſinnlicher Gegenſtand zu ſeiner Vorſtellung. Die Vorſtellung der wirklichen gedachten Vorſtellung: Dies Haus, iſt von ihr nicht weniger verſchieden, als die Vorſtellung: dies Haus von dem wirklichen Hauſe ſelbſt. Durch die Verwechslung beider Dinge, des Gegenſtandes der Vorſtellung mit dieſer ſelbſt, ſind vielfache Irrthümer entſtanden, wie es nicht anders geſchehen kann, wenn man zwei völlig verſchiedenen Dingen dieſelben Eigenſchaften beilegt. Auf ihr beruht hauptſächlich der reine Idealismus, und noch greller der transcendentale, bis die Verwirrung in der völligen Identificirung des Denkens und Seins den Gipfelpunkt erreicht. Denn wo ſoll dann ein klares Denken noch herkommen, wenn

der Begriff eben ſo gut die Sache, als die Sache der Begriff ſein ſoll, wenn Sein und Nichts und wieder Sein und Denken identiſch ſind.

Auf dieſe Weiſe wäre das Vorhandenſein einer Einwirkung von außen, wenigſtens auf eine einfache Subſtanz, wie unſer (des Denkenden) eigenes Ich, durch eine unwiderſprechliche, unmittelbar gewiſſe Thatſache des Bewußtſeins erwieſen. Auf dieſes Wort hin iſt ſchon ſo viel geſündiget worden, daß man faſt fürchten muß, durch ſeine Anwendung Mißtrauen zu erregen. Es ſcheint ſehr bequem und kann es auch in der That ſein, „wo die Begriffe fehlen," ſich mit Berufung auf innere Thatſachen auszuhelfen, die Einer eben ſo gut läugnen als der Andere zugeben kann. Hat man doch ſogar die transcendentale Freiheit für eine Thatſache des Bewußtſeins ausgegeben! Ein Anders iſt es aber mit jenen Urtheilen, die wir als unmittelbare Erkenntniß durch innere Erfahrung angeſehen wiſſen wollen. Niemand kann es, er müßte denn ſich ſelbſt Lügen ſtrafen wollen, verneinen, daß er Urtheile, wie: ich werde afficirt, ich empfinde Einwirkungen auf mich, wirklich fälle. Selbſt Denker, welche, wie Leibnitz, die Möglichkeit der Einwirkung nicht anerkannten, vermochten ſich im Leben dieſes Urtheils kaum zu enthalten. Sie zweifelten am Schreibtiſch, weil ihnen vorkam, daß der Satz gewiſſen anerkannten Begriffswahrheiten widerſtreite, aber ſie würden ſich kaum ſo angelegenheitlich bemüht haben, denſelben mit den ſcheinbarſten Argumentationen zu beſtreiten, wenn er ſich ihnen nicht ſo nachdrücklich von jeder Seite her aufgedrängt hätte. Wenigſtens das Urtheil, daß ſie fortwährend ſo afficirt werden, als ob auf ſie von außen gewirkt werde, würden ſie mit allen Andern zuzugeſtehen ſicher bereit geweſen ſein. Und mehr bedürfen wir nicht. In dieſer unmittelbar gewiſſen Erkenntniß, daß wir von außen afficirt werden, liegt auch ſchon die Bürgſchaft, daß dies wirklich geſchehe; von wem und wie? darauf vermögen wir hier noch keine Antwort zu geben.

Wenn man gegen dieſen Beweis, der zwar auf Erfahrungsſätzen, aber auf unmittelbar gewiſſen beruht, einwenden wollte: jegliches Urtheil, welches wir fällen, z. B. Ich denke, ſei eine bloße Sache der Erfahrung, und rein aprioriſch ſei ein Beweis nur dann, wenn er auch nicht einmal eine ſolche Erfahrung enthalte: ſo hört damit die Möglichkeit überhaupt auf, irgend einen Beweis zu führen, ja nur irgend eine richtige Erkenntniß zu erlangen. Denn ohne zu urtheilen vermag man auch nichts zu erkennen. Will man aber die letztere Möglichkeit

nicht gänzlich aufgeben, so muß man zugestehen, daß eine Deduction, welche sich auf keine andere, als unmittelbar gewisse Wahrnehmungsurtheile stützt, wenigstens mehr als Wahrscheinlichkeit zu liefern im Stande sei.

Ist einmal nur soviel außer Zweifel, daß wenigstens wir selbst (das denkende Subject) Einwirkungen von etwas Wirklichem, das außer uns und von uns selbst verschieden ist, erfahren, so sind die weiteren Fragen nach dem Woher? und Wie? des Einwirkens nicht länger unbeantwortlich.

Das außer uns befindliche Wirkliche kann, als solches, nur ein zweifaches sein, entweder ein solches, das noch an einem andern sich befindet, oder ein solches, bei welchem dies nicht mehr der Fall ist. Ein weiterer Fall ist nicht denkbar. Im erstern Falle wollen wir es mit einem alten Namen: Adhärenz, im letztern Substanz nennen. Wenn nun gleich Dasjenige, was zunächst auf uns einwirkt, in den meisten Fällen selbst nur eine Adhärenz sein mag, die sich vielleicht wieder an einer Adhärenz befindet u. s. f., so kann dies doch nicht ins Unendliche hinaus sich erstrecken. Denn eine endlose Reihe von Dingen, welche an andern sind, ohne ein solches, welches nicht mehr an andern ist, eine endlose Reihe von Getragenen ohne Träger ist ein klarer Widerspruch. Zuletzt muß es dennoch irgend ein Selbständiges geben, eine Substanz, von welcher wir, durch Vermittlung ihrer Adhärenzen, die Einwirkung von außenher erleiden. Eine weitere Frage, deren Beantwortung uns jedoch hier zu weit führen würde, ist es dann, ob es dieser außer uns befindlichen Substanzen eine oder mehrere, vielleicht sogar unendlich viele gebe, ob sich unter diesen eine vollkommene befinde, ob wir sowohl von dieser als von den unvollkommneren Einwirkungen erleiden u. s. w. Alle diese Sätze, wie noch mehr andere, z. B. daß es Wirkliches überhaupt gebe, daß jedes Wirkliche wirke, daß keine Substanz zur selben Zeit widerstreitende Beschaffenheiten besitzen könne, daß sie daher, wenn sich dergleichen an ihr aufzeigen lassen, zu verschiedenen Zeiten existirt haben muß u. v. d. A., bestehen aus so einfachen Begriffen, daß sie theils unmittelbar, theils nach sehr kurzer Betrachtung jedem unbefangenen Verstand einleuchten müssen, selbst ohne daß er sich der Gründe, auf welchen sie beruhen, deutlich bewußt geworden. Ja das Letztere ist sogar häufig äußerst schwierig, wovon sogleich der Satz von der äußern Einwirkung der Substanzen das treffendste Beispiel liefert; und darum wird

es dem Denken, sobald es einmal den Gründen dieser scheinbar so einfachen Wahrheiten nachgeht, gar nicht schwer, dieselben mit dem Munde zu läugnen und allmälig ganz zu verwerfen, weil es die Gründe für dieselben nicht aufzufinden vermag. Zum Theil aber haben diese Wahrheiten in der That gar keine Gründe, sondern sind Grundwahrheiten, zum Theil liegen diese ganz anderswo, als wo sie gewöhnlich gesucht zu werden pflegen. So viel ist jedenfalls gewiß, daß das unverdorbene Denken nicht erst die Beweise des Denkers erwartet, um diese Wahrheiten als solche anzuerkennen, und der Vorzug des Vernünftigen besteht eben darin, dergleichen Wahrheiten, wie er sie nur vernimmt, mit Beifall anzunehmen. Des Denkers Aufgabe ist es viel weniger, diesen Sätzen allgemeine Anerkennung zu verschaffen, als vielmehr die falschen und scheinbaren Gegengründe und Vorurtheile, die man gegen dieselben vorgebracht hat, hinwegzuräumen.

Dies hielten wir auch bei dem Satze von der äußern Einwirkung der Substanzen, einer Wahrheit, an welcher im gemeinen Leben ohnedies Niemand zweifelt, für unsere vornehmste Aufgabe. Die Vorurtheile und irrigen Vorstellungen, denen namentlich das Wie? dieser äußern Einwirkung ausgesetzt war, vermochten wir nicht kürzer zu beseitigen, als indem wir zu zeigen suchten, daß diese Frage selbst schon an sich eine nichtige, ein non-sens sei, weil sie etwas Unsichunmögliches zu wissen verlangt. Wir vermögen auch hier, wo wir bereits erwiesen haben, daß wir Einwirkungen von außen, und zwar von wirklichen Substanzen außer uns erfahren, über die Art und Weise dieser Einwirkung nichts anders zu sagen. Sie ist ihrer Natur nach unmittelbar, oder wenn sie vermittelt ist, läßt sie sich wenigstens auf unmittelbare Einwirkungen zurückführen, und diese Zurückführung ist schon ihre ganze Erklärung. Alle Fragen nach ihrer fernern Beschaffenheit, nach Berührung, Durchdringung, materiellen Uebergang, Selbsterhaltung u. s. w. müssen wir demnach als nicht zur Sache gehörig ohne weiters abweisen. Unser Satz lautet einfach so: Wir nehmen Veränderungen in uns wahr; unter diesen solche, die unmittelbar auf außerhalb unseres Ich befindliche Wirkliche hinweisen, von welchen sie als Wirkungen in uns hervorgebracht werden; diese Wirklichen selbst müssen (zum Theil wenigstens, d. h. mit Ausschluß der Adhärenzen) Substanzen sein; die Einwirkungen aber geschehen entweder unmittelbar oder sie lassen sich doch auf unmittelbare zurückführen.

Nachdem wir soviel erreicht, dies von einer einzigen einfachen Substanz, jener, welche unser eigenes (des Denkenden) Ich ausmacht, zu erweisen, erübrigt die Frage: ob diese Fähigkeit, Einwirkungen von außen zu erleiden und also umgekehrt auch auszuüben, allen Substanzen zukomme oder nicht. Darüber würde kein Zweifel herrschen können, wenn es ausgemacht wäre, ob zwischen sämmtlichen Substanzen höhern und niedern Ranges nur eine Grad- oder wirklich specifische Verschiedenheit (d. h. solche, die sich nicht auf eine blos graduelle zurückführen läßt) stattfinde. Wenn einige Substanzen die Fähigkeit nach außen zu wirken und von außen zu leiden besäßen, andere nicht, so wäre dies allerdings eine specifische Verschiedenheit unter denselben. In der That waren viele Denker dieser Meinung und besonders die Schriften des Carteſius, seiner Anhänger und Zeitgenossen liefern reichliche Beispiele von widersinnigen Behauptungen, zu welchen die Annahme specifischer Verschiedenheit unter den Substanzen verführt hat. Besonders war es der Streit um die Thierseelen, welcher die Gemüther beschäftigte und häufig bis zur Parteiwuth entzündete. Während die Einen den Thieren alle und jede Seelenfähigkeit, ja die Seele selbst absprachen, geriethen Andere ins entgegengesetzte Extrem, die Thierseele sogar über die Menschenseele zu erheben, und sie für weit begabtere Wesen als die letztern anzusehen. Leibnitz dagegen nahm sich der wesentlichen Gleichheit aller Substanzen auf das eifrigste an und hatte, wie die bekannte Anekdote im Schlosse zu Charlottenburg zeigte, gar nichts dawider, daß auch aus den Atomen, die in dem Kaffee, den er eben trank, enthalten sein mochten, sich mit der Zeit Wesen höherer, sogar menschlicher Art entwickeln könnten. Selbst Herbart, dem man unter den Neuern am nachdrücklichsten den Vorwurf gemacht, er betrachte z. B. die Thiere als bloße Maschinen, erscheint als Vertheidiger der wesentlichen Gleichheit aller Substanzen *). Er gibt zu, es sei keinem einzigen einfachen Realen wesentlich, Substanz zu sein — welches bei ihm nichts anderes heißt, als in Causalzusammenhang mit andern Realen zu treten, in Folge dessen Selbsterhaltungen d. i. Vorstellungen in dem Ersten entstehen; und diese Eigenschaft könne unter Hinzutritt gewisser Umstände einem jeden ohne Unterschied zukommen.

*) d. h. in ihren letzten Gründen. Der Abstand von einem Tartuffe zu einem Newton würde noch immer groß genug bleiben.

Vor allem aber gibt uns die Erfahrung Belege genug an die Hand, daß ſich das Charakteriſtiſche der Seele, ihre innern Zuſtände, wenn auch in verſchiedenem Grade an allen einfachen Subſtanzen vorfinden, und dieſe generiſch durchgehends verwandt ſind. Faſt an allen organiſchen Weſen trifft man Organe und Thätigkeiten an, welche den menſchlichen analog ſind, und in den unorganiſchen läßt ſich zum wenigſten keine ſichere Grenze feſtſetzen, über welche hinaus ſie aufhörten, noch organiſch zu ſein, ſo daß wir zuletzt genöthigt werden, auch in ihnen Organismen, wenn auch von minderer Vollkommenheit, anzuerkennen. Von Vorſtellungen aber haben wir eben gar keinen andern Begriff, als daß es ſolche Veränderungen ſeien, welche im Innern einfacher Subſtanzen vorgehen. Leibnitz erklärt ſie mit klaren Worten für das Einzige, was im Innern einfacher Subſtanzen vor ſich gehen kann, und worin alle innern Thätigkeiten der Monaden beſtehen *). Da nun alle Subſtanzen, mit Ausnahme der allvollkommenen, unvollkommene, alſo veränderliche ſind, mithin Veränderungen mit ihnen vorgehen, die nach dem eben Geſagten keine andern als Vorſtellungen (im weiteſten Sinn) ſein können, ſo folgt, daß alle Subſtanzen Vorſtellungen haben und ohne Ausnahme Vorſtellungskraft beſitzen, und daher generiſch nicht unter einander verſchieden ſind. Allerdings darf man bei dem Wort Vorſtellungen nicht an ſolche denken, die wir gemeiniglich mit dieſem Namen bezeichnen, und die meiſt ſchon „bewußte" d. i. ſolche Vorſtellungen ſind, von denen wir wiſſen, daß wir ſie haben. Dieſe Vorſtellungen werden vielmehr alle, oder doch dem größten Theil nach dunkle, unbewußte Eindrücke ſein können, bloße Perceptionen nicht Apperceptionen; unbeſtimmte Empfindungen, aber doch Veränderungen im Innern der Subſtanzen, aus welchen ſich im Laufe der Zeit klare und deutliche entwickeln. Sind aber alle Subſtanzen vorſtellende und veränderliche Weſen, ſo werden ſich bei jeder einzelnen die Fragen nach einem Grund ihrer Veränderungen, welcher nicht in ihr ſelbſt liegen kann, wiederholen, und in jeder werden ſich höchſt wahrſcheinlicher Weiſe Vorſtellungen von ähnlicher Art wie unſere Anſchauungen oder Dieſſe vorfinden, welche eben ſo unmittelbar wie dieſe auf ein außenbefindliches, einwirkendes Wirkliche hinweiſen. Zum wenigſten iſt gar kein Grund vorhanden, warum es nicht der Fall ſein ſollte, da im Gegentheil, eben die An-

*) Monad. §. 17.

ſchauungen diejenigen Vorſtellungen ſind, welche dem größten Theile nach gar nicht zu unſerm Bewußtſein gelangen.

Indeß möge dies oder jenes der Fall ſein, ſo gilt der bisher zu erweiſen verſuchte Satz, wenn nicht von allen, doch wenigſtens von denjenigen Weſen, welchen auch der Dualismus die Vorſtellungs- und Seelenfähigkeit nicht abſpricht. Erweitert umfaßt daher unſer Satz von nun an alle endlichen vorſtellenden Subſtanzen, weil ſich um ihrer weſentlichen Gleichheit willen kein Grund angeben läßt, warum das Vermögen nach außen zu wirken und von außen zu leiden auf einige derſelben ſich erſtrecken ſolle, auf andere nicht. Denn wiſſen wir einmal, daß alle endlichen und vorſtellenden Subſtanzen eben deshalb auch veränderlich, und des Wachsthums ihrer Kräfte fähig ſind, ſo dürfen wir auch ſchließen, daß der Zweck ihrer Erſchaffung kein anderer war, als ſich dieſer Zunahme ihrer Fähigkeiten zu freuen und darin Glückſeligkeit zu genießen. Und wenn einige, namentlich alle diejenigen, welche auf uns einwirken, und deren Daſein wir eben nur aus dieſen ihren Wirkungen auf uns erfahren, d. i. ſämmtliche Erdengeſchöpfe nicht weniger als die uns bisher bekannten Himmelskörper, die Kraft auf andere zu wirken, und Rückwirkungen von ihnen zu erfahren beſitzen: reicht dies nicht hin, zu ſchließen, daß ähnliche Kräfte allen zukommen, weil ſie ſonſt zwecklos da wären, wenigſtens des Guten nicht ſo viel genießen und in andern befördern könnten, als ſie auf dieſe Weiſe vermögen?

Iſt aber dies einmal außer Zweifel, ſo kann es auch keinem Anſtand mehr unterliegen, daß dieſe Einwirkung unter den Subſtanzen eine wechſelſeitige ſein müſſe. Denn jede Veränderung in dem Veränderten ſetzt eine Veränderung in dem Verändernden, von welchem die thätige Kraft ausgeht, voraus. Es gab eine Zeit, in welcher die Veränderung im Veränderten noch nicht da war, das Verändernde ſie alſo noch nicht bewirkt hatte. Indem das letztere dieſelbe früher noch nicht bewirkte und jetzt bewirkt, hat es an ſich ſelbſt eine Veränderung erfahren, die es nicht erfahren haben würde, wenn es nicht jene Veränderung im andern hervorgebracht hätte. Ohne die letztere wäre es daher ſelbſt ein anderes geblieben. Inſofern daher das Veränderte da ſein muß, um eine Veränderung vom andern zu erfahren, welche ihrerſeits wieder eine ſolche im Verändernden, das aus dem Zuſtande der Unthätigkeit in jenen der Thätigkeit übergehen muß, erfordert: kann es ſelbſt wieder als reciproke

Urſache dieſer Aenderung im Verändernden angeſehen werden. Darin liegt nichts Widerſprechendes; denn die Veränderung x im veränderten Dinge A iſt eine andere als jene y im verändernden Dinge B. Das Ding A iſt alſo Urſache der Veränderung y in B, und das Ding B Urſache der von y verſchiedenen Veränderung x an dem A. Der Widerſpruch würde nur dann ſtattfinden, wenn A Urſache derſelben Veränderung in B wäre, welche B in A bewirkt, wenn z. B. das A Urſache des Seins von B und B umgekehrt Urſache des Seins von A ſein ſollte. In derſelben Beziehung kann ein Ding nicht zugleich Urſache und Wirkung ſein, wohl aber in verſchiedener Beziehung. Wenn daher Lotze der Wechſelwirkung vorwirft, die Urſache bedinge in ihr nicht nur die Wirkung, ſondern die Wirkung zugleich die Urſache, und es werde daher unter Wirkung nicht das Reſultat des Proceſſes, ſondern das Object verſtanden, an welchem dieſes erzielt wird, indem z. B. der Geſchlagene den Schlagenden und dieſer jenen bedinge: ſo verwechſelt er die Vorſtellung des gemeinen Lebens, welches hier, wie häufig, eine bloße Theilurſache: den Geſchlagenen, ſtatt der ganzen Urſache heraushebt, mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dasjenige, was in einem Sinne Wirkung, in einem ganz andern Sinn Urſache ſei; weil beides andernfalls in der That widerſprechende Beſtimmungen desſelben Dings ſein würden. Trifft z. B. die bewegte Kugel a auf die ruhende b, ſo gibt ſie einen Theil ihrer Geſchwindigkeit an dieſe ab, ſo daß ſie ſelbſt ſich langſamer bewegt als früher, die zweite aber ſich bewegt, die vordem geruht hat. Die Abnahme der Geſchwindigkeit der erſten iſt daher Urſache der Zunahme der letztern, und die Zunahme der Geſchwindigkeit der letztern die Urſache der Abnahme der Geſchwindigkeit der erſtern. Auch Hegels *) Einſprache gegen dieſen Satz gründet ſich auf die unrichtige Vorausſetzung, daß die Wirkung in derſelben Beziehung, in welcher ſie dies iſt, auch wieder Urſache ſein ſolle. Allein um das obige Beiſpiel beizubehalten, ohne Zweifel iſt die Veränderung, welche in dem Geſchlagenen vorgeht, eine andere, als jene, welche der Schlagende erfährt, der Geſchlagene daher in einer ganz andern Beziehung Grund einer Veränderung im Schlagenden, als jene iſt, in welcher er zugleich eine Wirkung durch den Schlagenden erleidet.

*) Encyclop. I. S. 306.

Das Ergebniß der ganzen bisherigen Unterſuchung iſt daher in wenig Worten Folgendes: Jede (endliche, veränderliche) Subſtanz wirkt auf jede andere und zwar unmittelbar in jeder Entfernung, in mancherlei Weiſe, anziehend, abſtoßend, verändernd; ſie wirkt aber auch mittelbar, indem ſie dadurch, daß ſie auf irgend eine Subſtanz unmittelbar wirkt, Einfluß auf jene Veränderungen nimmt, welche dieſe ſelbſt wieder ihrerſeits unmittelbar in anderen Subſtanzen bewirkt; jede Subſtanz erfährt eben ſo von jeder andern mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe Einwirkungen mannigfacher Art; ſie erfährt dergleichen nicht nur von den endlichen Subſtanzen, auf welche ſie ſelbſt einen mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß ausübt, ſondern auch von der allvollkommenen, in welcher ſie, weil dieſe unveränderlich iſt, ihrerſeits keinerlei Wirkung hervorzubringen vermag. In Bezug auf die allvollkommene Subſtanz iſt daher die Thätigkeit jeder endlichen Subſtanz einſeitig, nicht wechſelſeitig. Denn nur von der ungeſchaffenen auf die geſchaffenen kann eine Einwirkung beſtehen, nicht aber umgekehrt, weil die ungeſchaffene auch unveränderlich iſt.

Man könnte hiebei den Grund vermiſſen, auf welchen ſich das Vorhandenſein der nach außen wirkenden Kraft in der allvollkommenen Subſtanz ſtützt. Allein wenn wir die Kraft nach außen zu wirken bereits jeder unvollkommenen Subſtanz beilegen, welchen Grund gäbe es wohl, ſie der vollkommenſten abzuſprechen? Dies könnte nur der Fall ſein, wenn ſie irgend einer ihrer übrigen Kräfte widerſtreiten möchte. Das findet jedoch keineswegs ſtatt, ja ihr Vorhandenſein wird ſogar aufs entſchiedenſte gefordert, wenn die Gottheit wirklich das allervollkommenſte Weſen ſein ſoll, weil ſonſt den unvollkommenen Subſtanzen ein Vermögen zukommen würde, das der allvollkommenen mangelt, und weil ohne dieſe die Gottheit aufhören müßte, Schöpfungskraft zu beſitzen. Es genügt ſchon zu bemerken, daß das Vorhandenſein einer ſolchen Kraft in Gott mit keiner ſeiner übrigen Kräfte in Widerſpruch ſtehen könne, weil wir denſelben analoge in uns ſelbſt vereinigt antreffen.

Der Weg, auf welchem wir zu dieſem, von den Anſichten Anderer bedeutend abweichenden Reſultat gelangt ſind, beruht im Weſentlichen auf Leibnitziſch-monadiſtiſchen Fundamenten. Entſcheidende Wendepunkte ſind jedoch für denſelben die Begriffe: unmittelbare Wirkungen, Stetigkeit und allſeitige Erfüllung des Raums, und die unmittelbar gewiſſen Erfahrungsurtheile. Wer uns vorwerfen will, daß wir uns hiebei auf

ein „Geheimniß," beim zweiten Punkt auf ein „im Denken nicht Erreichbares," beim dritten auf ein „schlechthin Gewisses" berufen, und die Deduction deshalb für oberflächlich und unzureichend erklärt: dem können wir nichts Anderes entgegenhalten, als was wir schon im Laufe der Untersuchung am rechten Orte eingeschaltet, und worin, wie wir glauben, eine genügende Vertheidigung liegt. Nicht die Nichterklärbarkeit eines *an sich* nicht Erklärbaren, wie es die unmittelbaren Wirkungen sind, scheint uns den Namen eines Geheimnisses zu verdienen; dieser ist vielmehr dort am Platze, wo es Etwas zu erkennen *gibt*, welches wir bisher aus was immer für Gründen noch nicht erkannt haben, aber mindestens bei fortgeschrittener Vervollkommnung und günstigen Umständen einst zu erkennen und erklären hoffen dürfen. Dies ist aber bei unmittelbaren Wirkungen keineswegs der Fall; diese werden und können wir niemals zerlegen und erklären, weil ihre Natur es verbietet.

Eben so wenig dünkt uns die Unmöglichkeit, einen gewissen Begriff „im Denken zu erreichen," d. h. sich eine *anschauliche* Vorstellung von demselben zu entwerfen, schon ein Recht zu geben, diesen Begriff überhaupt für ungereimt und widersprechend zu erklären. Der Umstand, daß wir zu einfachen Punkten weder durch wirkliche Theilung gelangen, noch durch fortgesetzte Zählung eine unendliche Menge einzelner Einheiten zusammen addiren können, bietet keine hinreichende Bürgschaft weder dafür, daß es keine einfachen Punkte in der That gebe, noch dafür, daß sie in keinem endlich begrenzten Raume in unendlicher Anzahl vorhanden seien. Vielmehr belehren uns Schlüsse aus reinen Begriffen auf das nachdrücklichste von dem Gegentheil.

Noch weniger aber können wir von der Annahme „unmittelbar gewisser Erfahrungsurtheile" ablassen, sobald unter denselben keine andere, als Urtheile von der Form: Ich habe die Vorstellung a, verstanden werden. Denn um dieses Urtheil zu fällen, muß ich die Vorstellung a wirklich besitzen und nicht nur sie allein, sondern sogar noch eine Vorstellung von ihr selbst, welche als Bestandtheil in meinem Urtheile erscheint. Ihr Dasein ist daher so gewiß, als ich dieses Urtheil wirklich fälle; mein Urtheil hat daher *unmittelbare* Gewißheit. Das Auffallende in dieser Behauptung verursacht nur das geringe Gewicht, das man *bisher* auf dieselbe gelegt hat, und die Verwechslung solcher Urtheile mit den nur *wahrscheinlichen* Erfahrungssätzen von der Form: „Derselbe Gegenstand,

welcher Urſache der Anſchauung a in mir iſt, iſt auch zugleich Urſache der Anſchauung b," welche ſie ſich gefallen laſſen mußte. Urtheile dieſer letztern Art aber begnügen ſich nicht damit, das Daſein einer Vorſtellung in uns auszuſprechen, ſie maßen ſich an, Etwas über den Gegenſtand auszuſagen, von welchem dieſe Vorſtellung herrühren ſoll, und gerathen auf dieſe Weiſe in Gefahr des Irrthums.

Obgleich daher unſer Satz zuletzt aus Erfahrungsurtheilen der erſten Form entſpringt, ſo können wir doch nicht zulaſſen, daß er um deswillen nur Wahrſcheinlichkeit beſitzen ſolle. Seine Prämiſſen, Erfahrungs- wie reine Begriffsſätze, haben objective Gewißheit, denn theils laſſen ſie ſich durch andere unwiderſprechlich darthun, theils ſind ſie unmittelbar gewiß, und leiſten dann, auch wenn ſie Erfahrungsſätze ſind, denſelben Dienſt, wie reine unangefochtene Begriffswahrheiten. Die einzige Art von Wahrſcheinlichkeit (beſſer: Gefahr zu irren), die hier, wie bei jedem Schließen und Folgern unterläuft, iſt die leider nur allzu häufige Möglichkeit, durch Verwechslung eines im Schließen gewonnenen Satzes mit einem andern blos ähnlichen, oder auf ſonſt eine Weiſe irgendwo einen Irrthum im Schließen, eine Art Rechnungsfehler, begangen zu haben. Aber dieſe Wahrſcheinlichkeit iſt nicht wenig verſchieden von derjenigen, welche bei Feſtſtellung irgend eines Factums in der Naturbeſchreibung, Experimentalphyſik, Geſchichte u. ſ. w. (z. B., ob die Iliade in der That von Homer herrühre u. dgl. m.), in's Spiel kommt. In der letztern folgern wir aus Vorderſätzen, die ſelbſt ſchon von der Form ſind: Wenn α, β wahr ſind, ſo ſind u, v... wahrſcheinlich. Bei der erſtgenannten ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit jedoch liegt der Grund der bloßen Wahrſcheinlichkeit nur in der Möglichkeit des Irrthums im Denken. Die Abfolge der Sätze ſelbſt iſt von dieſem Denken völlig unabhängig; ſie ſind, gleichviel ob mittelbare Erfahrungs- oder reine Begriffsſätze, von der Form: Wenn a, b wahr ſind, ſo ſind auch m, n... wahr. Hier herrſcht daher in den Sätzen ſelbſt keine bloße Wahrſcheinlichkeit. Um dieſe aber auch im Gedachtwerden der objectiven Schlußfolgen möglichſt zu beſeitigen und unſere Zuverſicht zu unſrer Erkenntniß zu erhöhen, bedarf es nur der Erfahrung, daß mehrere Menſchen oder wir ſelbſt zu verſchiedenen Zeiten und unter verſchiedenen Umſtänden dieſe Reihe von Schlüſſen geprüft und richtig befunden haben.

Von einer Prüfung dieſer Art hat daher jeder neue Verſuch, einen Theil unſres Gedankenſchatzes zum deutlicheren Bewußtſein zu erheben,

ſein Urtheil, ſeine Beſtätigung oder Verwerfung zu erwarten. Einer ſolchen ſieht auch der vorſtehende entgegen. Wenn wir gleich recht gut fühlen, wie Viele uns einwenden werden, mit der Zurückführung auf unerklärbare Thatſachen ſei eben nichts erklärt, und ein Beweis, welcher Schwierigkeiten negire, ſtatt ſie zu löſen, entbehre des wiſſenſchaftlichen Ernſtes, ſo hoffen wir desungeachtet, eine unbefangene Prüfung, über die Mängel der Darſtellung eines erſten Verſuches hinweg ſehend, werde hie und da Anſichten entdeckt haben, welche näherer Betrachtung nicht unwerth ſind. Der Schreiber dieſes wenigſtens hat aus ihnen die Ueberzeugung gewonnen, ſowohl daß es eine Ungereimtheit genannt zu werden verdient, dort wo an ſich nichts weiter zu erklären oder zu vermitteln iſt, eine weitere Erklärung zu verlangen, als auch daß es unmöglich iſt, den Quellen unſerer empiriſchen Erkenntniß nachgehend nicht endlich zu ſolchen Urtheilen und Vorſtellungen zu gelangen, welche, die erſtern unmittelbar unumſtößlich und gewiß, die letztern ihrer Natur nach durch Einwirkung außerhalb der Seele, wenn auch nicht immer des Leibes, befindlicher Gegenſtände erzeugt ſein müſſen. Mit Hilfe dieſes und einiger der andern hier dargelegten Begriffe däucht es uns nicht unmöglich, ohne an Leibnitz' Grundſätzen etwas Weſentliches (etwa mit Ausnahme der Raumbegriffe, die bei ihm ziemlich unklar ſind) zu vergeben, vielmehr nur durch conſequente Feſthaltung ſeines eigenen Hauptprincips, der odioſen Annahme der präſtabilirten Harmonie auszuweichen und eine befriedigendere Anſicht zu gewinnen, für welche nicht nur die Naturwiſſenſchaften, ſondern auch die Aſtronomie mit ihrer Gravitation und Aequilibrirung der Himmelskörper zu ſprechen ſcheinen. Jene Grundſätze Leibnitz', alſo die Fundamente monadiſtiſcher Metaphyſik ſelbſt zu unterſuchen, war hier nicht der Ort und lag nicht in unſerer Abſicht, denn dies würde beinah eine Prüfung der geſammten Metaphyſik erfordern. Noch erfreut ſich dieſelbe, zahlreicher genialer Verſuche ungeachtet, in den wenigſten Lehren einer allgemeinen Uebereinſtimmung, und im Ganzen erſtreckt ſich das zweifelloſe Wiſſen der Denker noch wenig über Descartes' berühmtes: cogito, ergo sum hinaus. Während die Naturwiſſenſchaften von Stunde zu Stunde mehr Boden gewinnen und überraſchende Fortſchritte machen, ſtockt die reine Begriffswiſſenſchaft, welche ihnen die feſte Grundlage, auf der ſie fußen können, erſt geben ſollte, noch immer bei den zuerſt ſich darbietenden Problemen. Manchmal der Auflöſung ſich ganz nahe glaubend,

gewahrt sie sich kurz darauf weiter als je davon zurückgeworfen. Das letztere vielleicht gerade deshalb, weil sie, besonders in neuester Zeit, Gefallen daran gefunden zu haben scheint, gerade der zunächst liegenden, und ihr nur um deswillen trivial dünkenden Lösung, weil sie dem gesunden Menschenverstand am meisten zusagend ist, immerdar aus dem Wege zu gehen, und das Wort des Räthsels auf geheimen, nur für Auserwählte gangbaren Wegen, die nicht immer jene des Lichtes sind, zu suchen. Wenn daher die Frage nahe liegt, warum die Vorsehung es zulassen möge, daß das Denken, die eingeschlagene gerade Bahn verlassend, oft erst nach den seltsamsten und weitesten Umwegen zu derselben zurückzukehren genöthigt werde, während es nur eines glücklichen Griffes, eines offenen Blickes bedurft hätte, um die Wahrheit auf dem kürzesten Wege zu finden: so mag vielleicht einer der Gründe der sein, daß sie uns das unschätzbare Gut des schlichten geraden Verstandes durch die eigene Verwirrung am herbsten und eindringlichsten fühlen lassen will. Auf dem Umwege waren vielleicht manche andere glückliche Entdeckungen zu machen, zu welchen wir ohne denselben nie gelangt sein würden, und wenn nichts Anderes, so macht das Gefühl, alle Möglichkeiten des Irrens erschöpft zu haben, unsern Glauben an die endlich errungene Wahrheit zuversichtlicher und fester haftend. Lessing's Ausspruch, er wolle lieber das redliche Streben nach der Wahrheit, als die fertig zugerichtete (wenn man sie nicht mit Liebe erfaßt), findet hier seine Geltung. Durch den langen Umschweif, welchen das Denken seit Leibnitz durch die mannigfaltigsten Gebiete genommen, um endlich doch zu der Ueberzeugung zurückzukehren, daß ohne Wirksamkeit keine Welt, daß die lebendige Wechselthätigkeit einfacher Wesen die **conditio sine qua non** sei, wenn wir nicht in todten Mechanismus und starren Indifferentismus verfallen sollen, dem durch extramundane wirkungslose Bevormundung nicht abgeholfen werden kann, wird es hoffentlich anschaulich genug geworden sein, die Wechselwirkung allein sei der passende Ausweg, den Glauben des Herzens und die Zweifel des Verstandes zu versöhnen, und der täglich gebieterisch sich vordrängenden Erfahrung auf metaphysischem Wege die Hand zu reichen. Durch das Wirken erst erhält das Sein Leben, wie die elektrische Spannung der Luft erst zum Vorschein kommt, wenn sie leuchtet und zündet. Ein Sein, das nicht wirkt, ist ein todtes Sein, also gar kein Sein, und ein Sein, das nicht auf Andere wirkt, ein nutzloses Sein; denn kein

Wesen ist um seinetwillen, sondern um des Ganzen, wie ein Factor um des Productes willen da. Nur einer kurzen Beharrlichkeit hätte es vielleicht bedurft, um den Monaden Leibnitz' diesen weltbürgerlichen Sinn einzuhauchen; allein so schnell sollte die Forschung nicht fortschreiten, damit der Einzelne nicht übermüthig werde, und um zehn Irrthümer ist die Wahrheit nicht zu theuer erkauft. So mußte die Monadologie als Betrachtung des Weltganzen den Platz räumen, um ihn dem Idealismus der einzelnen Monade zu überlassen; so mußte Leibnitz' genialer rhapsodischer Dogmatismus geläutert werden durch eine scharfe Prüfung unsrer Erkenntnißkräfte und erst, nachdem trotz Kant's Gegenrede dem denkenden Geiste durch lange Beobachtung gewiß geworden, er vermöge wenigstens einige synthetische, oder besser reine Begriffswahrheiten, die synthetischer Natur sind, und nicht minder Erfahrungsurtheile einer gewissen Gattung mit zweifelloser Gewißheit zu erkennen, ohne sie durch irgend eine Art „reine» Anschauung vermitteln zu müssen: jetzt erst dürfen wir uns ruhig und unbesorgt dem Zuge unserer Gedanken überlassen, und wenn er uns zum Monadismus zurückführt, darin einen Beweis für die innere Nothwendigkeit dieses Gedankenweges sehen. Daraus folgt aber keineswegs, daß das Denken genau die Form des Leibnitz'schen behalten müsse, obgleich auch der wichtigste, für die Brauchbarkeit eines metaphysischen Systems entscheidende Gedanke darin, wie wir zu zeigen suchten, schon im Keime lag. Welche Form es auch immer annehmen möge, daß es Leibnitz' Grundsätzen wenigstens in den Hauptzügen ähnlich sich gestalten werde, dafür finden wir nicht nur in Herbart's Beispiel, sondern auch in der merkwürdigen Erscheinung, daß das Denken, welches so lange auf den abenteuerlichsten Bahnen schweifte, zu ihm als seinem Anfangspunkte neuerdings zurückgekehrt, die sichere und erfreuliche Bürgschaft.

## Verbesserungen.

S. 4 Z. 4 v. u. Vergleichung. — 7. 4 v. u. Actia. — 23. 19 v. u. abzugeben. — 26. 13 v. o. sich vorstellt. — 47. 1 v. u. das Citat zu löschen. — 55. 13 v. u. Idealismus. — 62. 5 v. o. Seelen. — 65. 10 v. o. kommt. — 74. 1 v. o. einem marmornen Rumpf einen. — 79. 11 v. o. in die Dinge. — 94. 15 v. o. non a. — 96. 17 v. o. ein Sich-ändern. — 115. 16 v. u. formalen. — 118. 17 v. u. den Wesen. — 132. 9 v. u. welche die Ursache erst. — 138. 7 v. o. zwecksetzendes. — 144. 17 v. o. Veränderung der Realen bei diesem Geschehen. — 166. 2 v. o. betrachtet zu streichen. — 181. 17 v. u. Stelle. — 182. 15 v. u. welchen.

# Inhalt.


Einleitung . . . . . 1

**Leibnitz' Monadologie.** (La monadologie; Monadologia seu principia philosophiae in gratiam principis Eugenii conscripta) . . 9

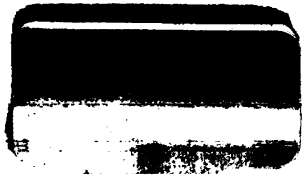
**Ueber Leibnitz' und Herbart's Theorieen des wirklichen Geschehens.** Eine Abhandlung zur Geschichte des Monadismus . . 33

1. Die präſtabilirte Harmonie: Leibnitz . . . . . 37
2. Die Cauſalität als Kategorie: Kant . . . . . 75
3. Die Theorie der Selbſterhaltungen: Herbart . . . . . 79
4. Modificationen dieſer Anſichten . . . . . 122
   a) Modification der Theorie der Selbſterhaltungen: Drobiſch . . —
   b) Modification der präſtabilirten Harmonie: Lotze . . . . . 130
5. Die Wechſelwirkung . . . . . 145

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

22Feb'57GB
FEB 8 1957
REC'D LD
FEB 18 1957
28Aug'58MM
REC'D LD
SEP 5 1958
25MAR'59DF
REC'D LD
MAR 11 1959

LD 21-100m-6,'56
(B9311s10)476

General Library
University of California
Berkeley

YC 31154